Año 6,

Núm. 12

2 0 0 1

DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

Presentación

Gloria M. Comesaña-Santalices

En su estudio "La estructura cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina" Yamandú Acosta realiza un interesante y muy pertinente análisis de la perspectiva democrática en los países del Cono Sur de nuestra América. En su aproximación al tema destaca la presencia de la llamada "cultura autoritaria" en la "cultura democrática" de las denominadas "nuevas democracias", mostrando cómo el autoritarismo ha sido una constante cultural en América Latina y cómo, luego de reemplazar a la democracia, acaba convirtiéndose en su condición de posibilidad. Se trata pues para él de señalar "la naturaleza de los nuevos autoritarismos" como elemento clave para poder analizar tanto la naturaleza de las nuevas democracias, como lo que realmente constituye su novedad. Así nos muestra cómo la identidad de las democracias latinoamericanas implica la tensión democrática-autoritarismo, éste último encubierto, mientras las circunstancias lo permiten, por una "hegemonía" que lo hace invisible. Lo "nuevo" del nuevo autoritarismo, reside en su estructuración como un proyecto total que lo hace característico en cuanto se trata en realidad de un totalitarismo que se legitima en nombre de la democracia, de modo que puede decirse que "el autoritarismo como totalitarismo es la verdad de las democracias". Para Yamandú Acosta, es en el nivel de la "cultura" en el que se centran las posibilidades de que se haga patente un futuro democrático para la región. Para él, en dicho nivel de la cultura es donde definitivamente se manifiestan y resuelven los conflictos que afectan a cualquier totalidad concreta, entendiendo además que lo económico y lo político son también manifestaciones de la "cultura política" y la "cultura económica".

Ya al final del artículo, el autor señala cómo la "cultura del terror" se enlaza con la "cultura de la posmodernidad", entendida como una articulación a nivel regional e internacional que corresponde a la "modernización de rupturas" propias de la región, en la cual cabe destacar como características la "erosión de las solidaridades " y el "ensimismamiento" que implican la creciente significación del espacio privado frente al espacio público, y de las orientaciones individualistas frente a las colectivistas. Por último destaca y defiende la importancia de los nuevos movimientos sociales para la construcción de la verdadera nueva democracia en el interior de las "nuevas democracias" ya analizadas.

Raúl Fornet-Betancourt nos propone, en la sección, ***Artículos y Ensayos****, un pertinente análisis crítico "Para un balance crítico de la Filosofía Latinoamericana en la llamada etapa de los fundadores". Uno de sus principales objetivos lo conduce a cuestionar la validez de la caracterización de dicha etapa como la etapa de la tradición fundante, mostrando críticamente las consecuencias de la aceptación de dicha caracterización.*

No se trata aquí para Fornet-Betancourt de interpretar la obra de los llamados "fundadores", sino de mostrar los rasgos que caracterizan la interpretación hecha por Francisco Romero de una generación de filósofos latinoamericanos como fundadores o "patriarcas" de la filosofía en esta parte del mundo, partiendo, como rasgo fundamental, de una concepción de la filosofía que se inscribe en la tradición hegeliana. Fornet-Betancourt con implacable lógica, muestra cómo la interpretación de Romero no hace justicia a la obra de los llamados "Fundadores" y deja por fuera a toda una serie de pensadores que no se corresponden con su concepción "normalizadora" de la filosofía, en la cual se deja de lado además el carácter crítico y subversivo del quehacer filosófico y la significación de las culturas

alternativas. Por esa misma vía propone valorar la obra de los "fundadores" "en base a su contribución al proceso de contextualización de la filosofía en América Latina", lo cual significa "arraigar el quehacer filosófico en la propia tradición cultural". Al final, Fornet-Betancourt, que se apoya en la tradición iniciada ya por A. Bello y J. Martí, que como muchos otros "denuncian el vicio de la imitación en nuestro hábito de pensar", se refiere críticamente al planteamiento de F. Miró Quesada que refuerza la interpretación de F. Romero y propone renunciar a dicha categorización, o reconocer a los fundadores solo como "fundadores" de "una determinada cultura filosófica en la América Latina", con lo cual habría que multiplicar el número de los así llamados "fundadores".

José Sazbón en "La modernidad electiva de Mariátegui" se interesa por la obra de este original marxista latinoamericano que es enfocada en su clara vocación "modernista", destacando su reconocimiento del aporte de Sorel "a la muerte del antiguo absoluto" y su contribución a la modernización del marxismo. Sazbón propone una apreciación contextual de lo que para el marxismo significa asumir un carácter moderno desde la perspectiva de Mariátegui. Es en el último tramo de su pensamiento cuando se aclara lo que para Mariátegui significa el "verdadero moderno marxismo", en el cual Sorel sería el "aglutinador de las innovaciones que incorporaría el marxismo contemporáneo". Sin embargo, señala el autor que Sorel es extraño a la modernidad que interesa realmente a Mariátegui, una de cuyas esferas de preferencia (donde se mencionan autores como Unamuno, R. Rolland o Waldo Frank) no puede verterse en "clave soreliana". Contraponiendo a Mariátegui a otros intelectuales revolucionarios (Lukács, Gramsci), Sazbón muestra que, a diferencia de éstos, Mariátegui siempre "conservó un lugar (...) a Sorel en el interior de una reflexión estratégica que tendía objetivamente a su neutralización." En definitiva, y en la IV parte de su trabajo, el autor se propone insistir en el carácter excepcional de la obra de Mariátegui en el plano de la literatura teórica marxista, destacando el estilo de la escritura del peruano, que, ***escribiendo****, "trabaja una materia resistente y modula sus posibilidades" en un movimiento de acercamiento creativo al lector, al cual invita a recorrer por su propia cuenta los registros y resonancias del pensamiento que se encamina a la síntesis. En definitiva, concluye Sazbón proponiendo "admirar sin reservas" la búsqueda Mariateguiana de un lenguaje propio, constituyente, que hoy se lee como "una lección de imaginación teórica".*

En su artículo "El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana" Estela Fernández-Nadal, no solo pone de relieve el aporte de Franz Hinkelammert a la filosofía en cuestión, justificando la ubicación del autor en el ámbito del pensamiento latinoamericano, sino que analiza el por qué y el cómo de la apelación "filosofía latinoamericana" explicando que su rechazo es deudor de una concepción superada de la filosofía. Para la autora es preciso entender la filosofía como "una peculiar modalidad de abordar los hechos y preguntar por su sentido, de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible", señalando además que representa un tipo de intervención cognoscitiva "capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez que nos abruma y nos sumerge en formas alienantes de vida, y apto para alumbrar una explicación global y contextual de las relaciones entre parcialidades aparentemente inconexas". Así, Fernández-Nadal considera la idea de "totalidad" como específica e inseparable de las nociones de "crítica" y "utopía". Entendida de esta manera la filosofía, no tiene por qué problematizarse el apelativo "latinoamericana". A partir de las nociones antes mencionadas, Estela Fernández-Nadal analiza la importancia de los aportes de F. Hinkelammert al pensamiento latinoamericano. Hinkelammert critica al actual capitalismo global proponiendo la elaboración de una "razón dialéctica" que inserte la teoría económica en una teoría general de la sociedad, rebasando la racionalidad medios-fin. Además del ***ego cogito****, Hinkelammert, nos dice la autora, habla del* ***ego conqueror*** *y del* ***ego imaginor*** *de los utopistas como expresiones de una modernidad que pretende como posible el logro de una*

meta paradisíaca en el futuro, pero una meta que subordina y destruye al ser humano y a la naturaleza. En este sentido la propuesta de Hinkelammert reside en pensar a la "totalidad" no como presencia al alcance de la mano, sino "como ausencia, indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad." Es la conceptualización adecuada de esta totalidad la que permite también una correcta aproximación a la utopía, concebida como horizonte siempre "ausente" al cual hay que aproximarse mediante constantes reformulaciones. Y así, la utopía, "como idea de una "totalidad" que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real". En este contexto, la dimensión crítica implica la desacralización del sistema mostrando su carácter histórico y redefiniendo un proyecto que no desconozca los límites de la condición humana: la finitud y la opacidad.

José Vicente Villalobos, en su artículo "Derecho, racionalidad y supuestos metodológicos de la Modernidad" aborda el tema de la demanda de dialogicidad de que es objeto el Derecho en las democracias modernas, por parte del colectivo ciudadano que desea lograr el acceso a unas relaciones sociales fundadas en la discusión pública. Se profundiza así, de este modo una estructura comunicativa que efectivamente tienda a un reconocimiento del ámbito de lo político como de interés intersubjetivo para todos. La aproximación conceptual y crítica que plantea Villalobos sobre el origen y constitución normativa del derecho (antiguo, medieval y moderno), le sirve de plataforma para evaluar el supuesto ideológico y metodológico del que se vale la racionalidad jurídica moderna para legitimar un modelo de poder político que no está exento de las contradicciones, desigualdades e injusticias, de la instancia productiva en la que se desenvuelve y que se encuentra orientada principalmente por la racionalidad estratégica. Lo cual hace suponer que el Derecho de la Modernidad debe ser comprendido no sólo como un sistema normativo, sino, más bien, como una pragmática del diálogo que permita aclarar el ámbito de los intereses sociales a fin de evitar y/o resolver la permanente conflictividad que se genera en las sociedades neoliberales.

Miguel Ángel Quintana Paz nos ofrece, iniciando la sección de ***Notas y Debates de Actualidad****, su artículo "El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la Violencia en la Ética de la Liberación de Enrique Dussel", en el cual intenta demostrar que los criterios con los cuales este destacado representante de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación trata de justificar el uso de la violencia "liberadora", no son en realidad compatibles con dicha violencia, y más bien llevan al autor a caer en múltiples contradicciones. Y aunque según Quintana Paz, el autor de la Ética de la Liberación no encomia a la violencia revolucionaria por sí misma, procede sin embargo a elaborar una teoría que trata de fundamentar en ciertos casos y condiciones, los medios de liberación violentos. Utiliza para ello criterios, (el formal, el material, el de la factibilidad), que sin embargo, se vuelven contra el argumento dusseliano, pues no solo no pueden cumplirse en caso de violencia, sino que dos de ellos (el criterio formal y el criterio de factibilidad), son incompatibles entre sí, amén de que el criterio material está definido tan laxamente, que acarrearía numerosos inconvenientes su aplicación. El autor concluye remitiendo a su rechazo total el uso de la violencia, aun con fines liberadores, y propone que lo que cabe más bien es "esperar de la racionalidad" (y por ende de la filosofía) "un modo de resolver los conflictos que eluda la violencia" en vez de intentar justificarla como legítima.*

En su artículo "El divorcio entre el cielo y la tierra. La decadencia del pensar por la razón científica", Beatriz Sánchez reflexiona sobre los efectos negativos de la racionalidad científico-técnica, que no sólo ha dejado de lado los postulados metafísicos y místicos del pensar original sino que ha tomado a la naturaleza como objeto de dominio, desarrollando una mentalidad mercantilista y productivista basada en el triunfo del utilitarismo y la rentabilidad. Este paradigma tecno-científico racionaliza la vida a través del dominio político solapado, impidiendo la toma de decisiones según una "racionalidad estratégica" con fines comunicativos. Por otra parte, y

en esto la autora del artículo sigue a Heidegger, en su reflexión sobre el pensar y la palabra, la concepción cientificista del saber y del conocer limita y enajena el oficio tan humano del pensar. Por ello, sentencia Beatriz Sánchez, "la razón moderna (...) conduce a un día en el que ya no vea más la luz crepuscular de la cual fuera dotada en su razón original".

Por todo ello la autora del artículo mencionado, propone una vuelta de la ciencia a la búsqueda de un centro en la reflexión filosófica, como una manera, mediante un auténtico pensar, de lograr un mundo de justicia, paz y armonía con la naturaleza, promoviendo una ética conciliadora con la dimensión humana del mundo en que vivimos.

En esta ocasión la ***Entrevista con...*** *nos permite acceder a los particulares planteamientos del Profesor Rigoberto Lanz, director de la revista RELEA y director del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG) con respecto a diversos tópicos de actualidad en lo que respecta a la realidad política de nuestra América Latina. Interrogado por las profesoras de la Universidad del Zulia Elda Morales y Ana Irene Méndez, Rigoberto Lanz se "define" como un comunitarista postmoderno, que insiste en la necesidad de mejorar el aparato teórico a partir del cual damos cuenta "de nuestros países y de nuestros sistemas políticos". En su crítica a la actual ciencia política y sus lugares de nacimiento, Lanz nos conduce a un replanteamiento de la "dictadura" occidentalizante del concepto de democracia, y propone que nos atrevamos a buscar más bien un nuevo contrato social realista, en el cual la convivencia tendrá que ser siempre renegociada, y la manera de definir la posición crítica del pensamiento pasará por determinar su desempeño, su performatividad.*

En la sección ***Documentación*** *presentamos el "Discurso de Orden" que el Dr. José Manuel Delgado Ocando pronunció en la ocasión de la reapertura de las actividades judiciales del tribunal Supremo de Justicia de la República Bolivariana de Venezuela. En dicho discurso, que consta de un introito y cuatro partes más, el Dr. Delgado Ocando, haciendo gala de sus precisos conocimientos de la ciencia jurídica, se propone como tarea principal analizar temas que por ser lugares comunes, han dejado de ser considerados por la deontología jurídica. A partir de allí, Delgado Ocando defiende al tribunal Supremo de Justicia al mostrar la elaboración de sus fallos y la doctrina que los sustenta y los hace razonables. En el punto II, el orador, refiriéndose a las Lagunas de la Constitución, muestra cómo se echaron las bases "para determinar el proceso constituyente de modo normativo (...) sin que el nacimiento de la nueva Constitución significara solución de continuidad institucional." El punto III se refiere a la respuesta que dio la Corte Suprema de Justicia para resolver su competencia en lo tocante a decidir el conflicto entre la Asamblea Nacional Constituyente y el Congreso, además de establecer las normas según las cuales debía solucionarse el conflicto. En el punto IV La Transitoriedad, el orador desarrolla el tema del carácter de transitoriedad entre la nueva Constitución y la Constitución abrogada, manejando los conceptos de transitoriedad contingente y transitoriedad ontológica, que es la que atañe a este caso. Por último, en La interpretación Constitucional (punto V) muestra cómo el Tribunal Supremo de Justicia respondió al enorme reto de "elaborar una doctrina de la interpretación constitucional cuasiauténtica", refiriéndose ya a recursos de interpretación de los textos legales previstos en la Constitución, y en concordancia con la Ley Orgánica de la Corte Suprema de Justicia.*

Podrán leer también en nuestra sección ***Libros vistos y revistos*** *numerosas reseñas de libros de gran interés, como Utopías Juveniles de Hugo Biagini o Ensayos de Disenso de Alberto Buela.*

En nuestro ***Panorama de revistas*** *comentamos las que hemos recibido últimamente y concluimos como siempre con* ***Noticias e Informaciones*** *de la comunidad filosófica latinoamericana.*

ESTUDIOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 9-31**

La estructura cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el cono sur de América Latina[1]

The Cultural Structure of the Bourgeois Counter-Revolution and the Limits of Democratic Transitions in the Southern Tip of Latin America

Yamandú ACOSTA

Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL).
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

RESUMEN

El artículo atiende a la perspectiva democrática en las *nuevas democracias* latinoamericanas, procedentes de los *nuevos autoritarismos* que irrumpen en el Cono Sur en la década de los setenta.

Se desarrollan analíticamente cuatro proposiciones: I) La tensión democracia-autoritarismo es constitutiva de la identidad de las democracias latinoamericanas, II) La novedad del nuevo autoritarismo reside en su articulación como proyecto total que lo singulariza como totalitarismo que se legitima en nombre de la democracia, III) La novedad de las "nuevas democracias" radica centralmente, en que el señalado componente autoritario que identifica tradicionalmente a las democracias latinoamericanas, se ha transformado en totalitario, IV) Los nuevos movimientos sociales son construcción de nueva democracia al interior de las "nuevas democracias".

Palabras clave: Democracia, autoritarismo, totalitarismo, América Latina.

ABSTRACT

This article addresses the democratic perspective of the new Latin American democracies which were preceded by new Authoritarian regimes in the southern tip of Latin America in the 1970s. Four proposition are analytically developed: 1. Democratic-authoritarian tensions are a constituent part of Latin American democratic identities; 2. The novelty of this new authoritarianism resides in its articulation as a total project from which we derive the totalitarian viewpoint, while it legitimizes itself under the title of democracy; 3. The novelty of the "new democracies" is basically found in that authoritarian component that traditionally identified Latin American democracies has been transformed into totalitarian; 4. The new social movements are new democratic constructs within the "new democracies".

Key words: Democracy, authoritarianism, totalitarianism, Latin America.

1 Este artículo constituye una primera entrega en el marco del proyecto de investigación «Nuevas democracias y otra democracia en América Latina», presentado en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), con fecha 21 de julio de 1997.
Habiendo concebido en forma preliminar para el artículo el título «La herencia cultural de la contrarrevolución burguesa y los límites de las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina», el curso del análisis fue generando la convicción, que los argumentos intentan sustentar, de que el autoritarismo en general y el neoautoritarismo de los setenta en particular no es una «herencia» del pasado autoritario en el presente democrático, sino que esa presencia autoritaria hace parte de una sincronía estructural. Esa convicción y el consecuente análisis explican el título que en definitiva ostenta.

Recibido: 28-01-2001 • Aceptado: 18-02-2001

La preocupación central del presente artículo es efectuar un aporte a la perspectiva democrática en nuestro Cono Sur latinoamericano, de cara al próximo siglo y milenio. No se trata de futurología, tampoco de un diagnóstico abarcador de los múltiples elementos que hacen a esa perspectiva; apenas de una aproximación analítica a la presencia de la «cultura autoritaria» en la «cultura democrática»[2] de nuestras (así llamadas) «nuevas democracias»[3], emergentes tras el cambio modal de la dominación que se expresó en los «nuevos

2 Esta cuestión de la presencia de la «cultura autoritaria» en la «cultura democrática» de las «nuevas democracias» del Cono Sur de América Latina, de las que el artículo se ocupa preferentemente, es teóricamente abordada desde la categoría analítica de «totalidad», que Hinkelammert expresa como «implicancia» (debiendo quizás haberla expresado como «implicación»), con la que traduce la palabra «reflejo» utilizada por Marx en la intención de evitar la dualización mecanicista estructura-superestructura (Cfr. Franz Hinkelammert, 1981, pp.27-28) y que a su vez Helio Gallardo expresa como «interpenetración» cuando escribe: "La expresión «totalidad» ha sido ya introducida en este trabajo mediante dos asociaciones: se ha indicado que lo real social es una *totalidad compleja*. Se la ha vinculado también con la noción de *interpenetración* de lo social. Esta última categoría permite un ingreso intuitivo a la noción de «totalidad». En efecto, la noción de interpenetración señala que todo se relaciona con todo (interdependencia) de una forma no exterior (interpenetración). El principio supone, como se advierte, la ausencia de un «exterior» a la totalidad." (Helio Gallardo, 1992, p. 37). Aunque de matriz teórica y de pretensión analítica diferentes, la categoría de «hibridación» que Néstor García Canclini ha impuesto con carácter central para el análisis de los procesos culturales en América Latina (Néstor García Canclini, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, Grijalbo, México, 1990), parece compatibilizarse con la que se ha tenido fundamentalmente a la vista, en la perspectiva de que tal «hibridación» entre democracia y autoritarismo no es la que tiene lugar entre dos principios puros y originariamente independientes, sino que ella es expresión de una «interpenetración» fundante que es la que a nuestro juicio, lleva a García Canclini a preguntarse: "¿esta *hibridación* tan fecunda en la cultura es igualmente elogiable en la política y en la economía? ¿No ha sido también la base simbólica de nuestros perversos populismos y de nuestras pseudointegraciones al mercado mundial? En unos pocos casos, como el primer gobierno peronista en Argentina y el régimen priísta en México, *esa combinación de instituciones democráticas con hábitos autoritarios*, de beneficios sociales con paternalismos, hizo posible cierto desarrollo moderno y cierta estabilidad. Pero hace tiempo que en esos países tales combinaciones desintegran a la sociedad en vez de resolver sus conflictos, y en muchos otros lo tradicional y lo moderno parecen desconocerse al punto de engendrar, cada uno por su lado, efectos contrarios a sus promesas" (García Canclini, 1994, p. 22; el subrayado es nuestro).
De acuerdo a la articulación que aquí se propone entre las categorías de «interpenetración» e «hibridación» en la que la primera es la clave de la segunda, la mentada "combinación de instituciones democráticas con hábitos autoritarios" que es la más visible, no debe determinar la ignorancia de lo que seguramente ha tenido lugar entre instituciones autoritarias y hábitos democráticos, así como tampoco llevar a suponer una total exterioridad entre "instituciones" y "hábitos" cuya combinación sea fruto de un encuentro meramente aleatorio.
Tampoco hay que adscribir el autoritarismo a la cultura tradicional y el democratismo a la cultura moderna, sino que, como habremos de ver, una modalidad peculiar de autoritarismo es estrictamente moderna y puede ser estimada como la cara complementaria en cuanto su condición de posibilidad, de las democracias realmente existentes en nuestra híbrida modernidad.

3 Puede abrirse una discusión, aquí marginal, pero que podría focalizarse centralmente en otro artículo sobre el alcance de la expresión «nuevas democracias» y los casos a los que puede aplicarse sin distorsionar el aludido alcance.
A título de ejemplo puede tomarse el artículo de Francisco Weffort «Nuevas democracias.¿Qué democracias?» (Weffort, 1993 a), cuyo título introduce la expresión en cuestión, caracterizando a las «nuevas democracias» como aquellas que vienen del reciente derrumbe de una dictadura previamente al cual la democracia no estaba consolidada, su transición implica adherencias del pasado autoritario, su desempeño tiene lugar en una época de crisis social y económica que acentúa la desigualdad social extrema y tiende a la creciente desigualdad social, derivando en formas institucionales que frente a la participación y la representación, resultan en una fuerte delegación.
En la presunción de que Chile y Uruguay serían democracias consolidadas antes de las dictaduras instaladas en 1973, Weffort las excluye del alcance de la expresión «nuevas democracias» (Cfr. Weffort, 1993 a, nota 2, p. 134). No obstante si consideramos la "...larga y profunda crisis del régimen y del sistema de partidos que se extendió desde la llamada «dictadura constitucional» de Pacheco Areco (iniciada en 1968..." (de Sierra, 1994, p. 204), nos encontraríamos con que la dictadura «*stricto sensu*» no estaba antecedida por una democracia consolidada. En lo que a Chile se refiere, luego de haberla excluido en la nota ya señalada, se refiere a ella como "...vieja democracia latinoamericana...", "...probablemente el más conspicuo caso de democracia

autoritarismos»[4], que con la cara visible de dictaduras militares de un nuevo tipo se instalaron, en Brasil en 1964, en Chile Uruguay y Argentina en la década de los setenta, llegando hasta 1985, hasta 1990 con la elección de Aylwin, hasta la transición negociada de 1984 y hasta el derrumbe del gobierno militar en 1983, respectivamente[5].

No obstante la diferente naturaleza de las transiciones, por colapso del régimen dictatorial en la Argentina, por negociación tanto en Brasil como en Uruguay y condicionada en Chile (Cavarozzi, 1991, pp. 133-134; Moulian 1994, p. 36), el común denominador del nuevo formato autoritario de la dominación, no reducido a su expresión visible como gobierno, debe ser considerado como variable, si no exclusiva al menos fundamental para aproximarse a la comprensión del nuevo formato democrático en curso en la década de los noventa y sus perspectivas de futuro, desde que los cambios en la institucionalidad que hacen a democracias más plenas o restringidas en uno y otro país, no necesariamente implican o expresan cambios de la misma entidad en la estructura cultural, que más allá de visibles rupturas, puede presuntamente caracterizarse por una visible continuidad no exenta de resignificaciones.

Se entiende que es en el nivel de la «cultura» en el que se juegan centralmente las posibilidades (o imposibilidades) de un futuro democrático. Ello no significa adscribirse a un «culturalismo», como alternativa a los más tradicionales «economicismo» y «politicismo». Es en definitiva en el nivel cultural, en el que se expresan y dirimen los conflictos que

consolidada que se conoce en la región...", no dejando claro si esa situación de consolidación democrática es la de la "vieja democracia" antes de la fractura institucional de los setenta, o luego de ¿superada? la misma en el curso de los noventa. Cuando analiza luego las reformas institucionales en las «nuevas democracias», escribe "Aunque tales reformas institucionales no hayan alcanzado un éxito completo -ya que el tema permanece abierto en Brasil, Chile, Argentina, Polonia, etc., comprobando la persistencia de problemas institucionales- este es un campo en el cual importantes realizaciones fueron hechas." (Weffort, 1993 a, p. 147), con lo que la consideración de Chile, ahora como «nueva democracia», es explícita.

Problemas teóricos fuertes plantea el señalamiento de "Argentina, Brasil, Guatemala y el Perú" (Weffort, 1993 a, p. 135) como ejemplos de «nuevas democracias», en cuanto a que homogeneiza excesivamente situaciones que podrían catalogarse como inconmensurables. En efecto, mientras aunque con vaivenes, las dictaduras militares de nuevo tipo, están antecedidas, más allá de las diferencias de país a país, por democracias liberales en los casos de Argentina, Brasil y Perú; en cambio, en Guatemala está precedida por una dictadura militar tradicional, la que a su vez está precedida por una "democracia oligárquica" o "democracia de fachada" como escribe Weffort en otro lugar (Weffort, 1993 b, p. 179) aunque sin ejemplificar con Guatemala. Franz Hinkelammert por su parte (Hinkelammert, 1990 b, p. 211) con mayor discernimiento, coloca a este país centroamericano junto a Honduras y el Salvador, que se distingue nítidamente del grupo que integra con Brasil, Uruguay, Chile y Perú.

4 Considerando las dictaduras militares de un nuevo tipo en América Latina, Guillermo O'Donnell ha impuesto desde 1976 la denominación «Estado Burocrático Autoritario» (O'Donnell, 1994); por su parte Atilio Borón las discierne del fascismo como categoría histórica, identificándolas centralmente en forma coetánea con la calificación de O'Donnell como «Estado militar» (Borón, 1997), mientras que Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1990 b) ha preferido la denominación «Estado de Seguridad Nacional» que acuñó seguramente no mucho después de 1979.

La distancia semántica entre las tres denominaciones (y entre algunas otras circulantes, como «fascismo dependiente», «neofascismo», «dictaduras burocrático-militares») no es una ociosa cuestión de palabras, sino que esa distancia da cuenta de diferentes perspectivas de análisis y en ella de alguna manera se juega la adecuada identificación del fenómeno en cuestión. No es aquí el lugar para ocuparse de este asunto, aunque no está de más señalar su interés.

5 No podemos incluir al Paraguay para completar el cuadro de las democracias que integran hoy el Mercosur y su prominente y promisorio socio transandino, por cuanto la democracia paraguaya recuperada en 1989 no puede ser encuadrada dentro del concepto de «nueva democracia» tal como aquí se le ha introducido. El caso argentino es discutible por el largo periplo de su inestabilidad entre 1930 y 1983.

afectan a toda totalidad concreta; además lo económico y lo político quedan englobados dentro de lo cultural en las especificaciones de «cultura económica» y «cultura política».

No obstante la indiscutible pertinencia del análisis politológico de la democracia, cuyos aportes deben ser especialmente considerados por su rigor conceptual y por ser el que ha avanzado el tratamiento de la cuestión, puede sospecharse que el énfasis puesto por el mismo en aspectos paradigmáticamente políticos (sistema político, participación ciudadana, partidos, liderazgos, etc.) invisibiliza otros aspectos que eventualmente hacen a las estructuras profundas de la vida democrática. Dicho de otra manera: el monopolio politológico en la discusión de la democracia, puede reducirla de modo no intencional a la condición de «democracia política», identificada fundamentalmente en sus aspectos institucionales, tal como los mismos se presentan en aquellas configuraciones democráticas de Europa y EEUU, que el consenso de los analistas presenta recurrentemente como modélicas. A título de ejemplo de lo expresado, la paradigmática compilación de O'Donnell, Schmitter y Whitehead, bajo el título «Transiciones desde un gobierno autoritario»[6], al focalizar el «gobierno autoritario» como el referente categorial que determina las condiciones específicas de las transiciones que analiza, tanto en Europa como en América Latina y en excelentes estudios comparados, al anclar el autoritarismo a nivel del gobierno, opera una reducción no intencional que puede impedir calar en profundidad en la efectiva entidad del autoritarismo y, en consecuencia, puede también impedir hacerlo con las correspondientes transiciones. Esto no significa invalidar la pertinencia de tales análisis; simplemente se trata de poner en evidencia las limitaciones implícitas desde su opción de diseño teórico y las que pueden resultar de una lectura desprevenida, que en conjunción con la eventual erradicación de componentes institucionales autoritarios en las instituciones de gobierno vigentes en los procesos transicionales, pueda pensar en una transición democrática satisfactoriamente cumplida por una infundadamente pretendida superación del autoritarismo.

El análisis cultural por su parte, puede valerse de los estudios de carácter politológico, sociológico o económico en una perspectiva transdisciplinaria más integradora, que sin dejar de lado los aspectos institucionales y «sistémicos», permita aproximarse también a la democracia en la esfera del «mundo de la vida».

El análisis cultural que aquí se propone se efectuará indirectamente a través de la reflexión sobre los aportes de algunos analistas que, tanto por su anclaje histórico, como por el nivel teórico de sus investigaciones, expresan en el mejor grado de «conciencia posible»[7], tanto las determinaciones sistémicas, como el referido «mundo de la vida», vigentes en las «nuevas democracias» de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay.

6 Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, Lawrence Whitehead (Compiladores). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. 1. *Europa meridional*. 2. *América Latina*. 3. *Perspectivas comparadas*. 4. *Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*., Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión en España, 1994.

7 Aquí se introduce la noción de «conciencia posible» en principio, en el sentido en que la utiliza Javier Sasso en su análisis del pensamiento de Lucien Goldmann al definirla como "el modo de sentir, interpretar y valorar la realidad con mayor coherencia respecto de la situación objetiva de clase." (Sasso, 1980, p. 92).
Al adscribirse aquí el mayor grado de «conciencia posible» objetivado, al discurso de las ciencias sociales latinoamericanas, sin adjudicar a las mismas en su diversidad un compromiso con alguna posición de clase, descontada además la complejidad de la cuestión de las clases sociales en América Latina, se adhiere a los criterios expresados por Franz J. Hinkelammert en algunos de sus libros (Hinkelammert, 1981 y 1990 a)), de acuerdo a los cuales el marco categorial implícito en el pensamiento de las ciencias sociales es la trasposición a su propio nivel de las condiciones de producción propias de la totalidad concreta desde la que se articula y de la que de alguna manera intenta dar cuenta.

Algunas hipótesis preliminares orientan el trabajo, a saber:

1) El autoritarismo ha sido una constante cultural en América Latina; cuando no ha sustituido explícitamente a la democracia, ha sido su condición de posibilidad y por ello ha marcado sus límites.

2) Las crisis de representación y de participación, que a nivel del sistema político parecen ser una constante en las democracias occidentales, si bien en América Latina se explican también por el colapso del socialismo realmente existente en el este de Europa, por la aparente ausencia de alternativas y por el desencanto de la posmodernidad; las señaladas causas operan sobre el trasfondo de las estructuras neoautoritarias, que singularizan las señaladas crisis en el espacio político tradicional.

3) Una vez más como en el pasado, el autoritarismo, luego de sustituir a la democracia, se constituye en su condición de posibilidad. Dar cuenta de la naturaleza de los nuevos autoritarismos, es fundamental para poder dar cuenta de la naturaleza de las nuevas democracias, así como del estatuto de su novedad.

4) La alternativa de nuevas democracias en las que el estatuto de su novedad sea de carácter no entrópico, no puede esperarse como emergente del espacio político tradicional con su estructura tensional autoritario-democrática, sino desde otros espacios del mundo de la vida, en los que el alcance y sentido de la democracia no esté hipotecado por ese referente autoritario.

En lo que sigue, el artículo desarrollará analíticamente cuatro proposiciones, intentando dar cuenta de las hipótesis que se han señalado como punto de partida.

I. LA TENSIÓN DEMOCRACIA-AUTORITARISMO ES CONSTITUTIVA DE LA IDENTIDAD DE LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS

No escapa al análisis de la presente proposición la heterogeneidad de significados concretos que puede caber dentro de la denominación «democracias latinoamericanas», que se subsume dentro del sentido homogeneizador «politicista» y «minimalista» de «democracia», que es el que usualmente se tiene a la vista cuando se hace referencia a «nuestras democracias». No es este el lugar para introducir la discusión teórica sobre el significado de «democracia» y/o sobre su condición de referente ideal, a la luz del que analizar las «democracias realmente existentes», que varios analistas han preferido caracterizar como «poliarquías»[8].

Desde la aceptación de un sentido tácitamente consensuado que se expresa cuando se dice «vivir en democracia» y que se identifica por su contraste objetivo y subjetivo con la experiencia de «vivir en dictadura», se corre el riesgo de adscribir el componente «autoritario» objetivo y subjetivo de la realidad cultural vigente en América Latina a la segunda situación, desenfocando la posibilidad de comprensión de la realidad de «nuestras democracias», al quedar implícitamente localizadas como «lo otro» respecto del «autoritarismo».

La historia política de América Latina puede quedar visualizada así, desde la configuración formal de los estados nacionales en el siglo pasado, como un proceso en que la

8 Una presentación sintética y actualizada de esta discusión se encuentra en el trabajo de Sofía Respuela (Respuela, 1996, esp. pp.177-187).

ampliación de la democracia significa un retroceso del autoritarismo y/o en el que una y otro alternan, configurando un espacio cultural de carácter pendular[9].

De acuerdo a la proposición que aquí se desarrolla, tanto la pendularidad como la ampliación y angostamiento correlativos entre «democracia» y «totalitarismo», no serían más que el producto de una lectura que al partir de una dicotomización abstracta, procede a un registro apariencial del proceso histórico real, que genera una imagen inadecuada del mismo. La lectura alternativa que la proposición invoca, trata de evitar la dicotomización abstracta al ubicar la tensión «democracia»-«autoritarismo» al interior de la totalidad concreta de los estados nacionales latinoamericanos, desde su fundación en el siglo pasado, pasando por su consolidación conflictiva en el presente siglo, hasta llegar a su puesta en cuestión en vísperas del fin de siglo. Estas totalidades concretas deben ser visualizadas a su vez al interior de las estructuras del capitalismo, que en su evolución hasta el vigente cambio en el modo de acumulación, han operado como condición determinante de la articulación de los estados y sobredeterminante de la modalidad específica de articulación democrática de los mismos. En esta lectura, en que se visualiza que se trata en el caso de América Latina de democracias articuladas al interior marginal, periférico y dependiente de un determinado modo de producción y su correspondiente sistema de dominación, es posible sostener que la vigencia de la democracia significa una «hegemonía»[10] que invisibiliza los elementos autoritarios, pero sin eliminarlos, porque su presencia latente o virtual, es justamente la que hace a la posibilidad de su reproducción. Cuando la «gobernabilidad» hace crisis (Torres-Rivas, 1994) y se quiebra el consenso democrático, la reproducción de la hegemonía solamente parece poder asegurarse por el pasaje a un primer plano del autoritarismo que desde el plano latente o virtual, pasa al plano manifiesto o actual y la hegemonía cede su lugar a los mecanismos mucho más transparentes de la «dominación». No se trata de que el autoritarismo haya desplazado a la democracia, sino que el autoritarismo que hacía a la gobernabilidad democrática como condición de hegemonía que aseguraba el consenso, hizo crisis por las condiciones determinantes y sobredeterminantes de la totalidad concreta y hubo de aflorar a la superficie, mostrando que los límites de aquella democracia eran endógenos a

9 Esa pendularidad histórica para el presente siglo la expresa sintéticamente Franz Hinkelammert, cuando escribe: “en la década de los ochenta se sustituyen dictaduras militares por democracias, convocadas en todos los casos por los mismos aparatos militares que anteriormente habían ejercido el poder dictatorial. Estas dictaduras militares anteriores habían surgido en las décadas del sesenta y del setenta, que son décadas de dictaturalización, de la misma manera que los años ochenta son de democratización. A estas dictaduras militares habían precedido otras democracias surgidas en los años cincuenta, que también fueron de democratización. Y a estas, les antecedieron los años treinta que fueron de dictaturalización.” (Franz J. Hinkelammert *Democracia y nueva derecha en América Latina.* Nueva Sociedad, Nº 98, Caracas, 1988. Citado por Miranda Lorenzo, 1995).
El conjunto del pensamiento de Hinkelammert, desde que pondera la diferencia cualitativa de las dictaduras que se instalan en los setenta en América Latina, no permite visualizar el movimiento pendular en un mismo plano «sin novedades» a través del siglo. Se estima que en principio podría también aceptar la visión de la pendularidad que en este artículo se propone, el que en importante medida, pretende encontrar en ese pensamiento algunas líneas que han motivado su formulación. En todo caso, la responsabilidad es de quien ahora escribe.

10 «La hegemonía es una gran máquina productora y reproductora del orden en medio de sociedades que existen y funcionan sobre la base de una radical desigualdad en la distribución de los recursos de poder y que aspiran a limitar la guerra de muchos contra unos pocos mediante el expediente de la *autoridad*: autoridad de la religión, de las costumbres, de la moral, de la buena educación, de los conocimientos examinados, de la distinción, de la apelación al sentido común, de las explicaciones; de la socialización en breve que gradualmente va internalizando en cada cual el necesario control sobre su universo de posibilidades». (Brunner, 1990, p. 87).

su misma condición. La dominación autoritaria es una virtualidad de la hegemonía democrática y no su contrario exógeno, así como la hegemonía democrática es una virtualidad de la dominación autoritaria. En razón de ello, la pendularidad solamente existe endógenamente a la democracia, como forma legitimada de la dominación a través de la mediación de la hegemonía. La democracia legitima en forma derivada al autoritarismo, invisibilizado en el curso del ejercicio democrático como garantía de su perdurabilidad, así como al autoritarismo visible en el curso del ejercicio autoritario, como garantía de su «recuperación».

El análisis de nuestra proposición permite comprender que invocar la «ampliación» o la «profundización» de la «democracia», cuando con este término estamos haciendo referencia a la señalada modalidad socialmente legitimada de organización de la dominación en el marco de nuestros estados nacionales latinoamericanos, no puede significar en lo que al «autoritarismo» se refiere, más que el refinamiento de su latencia o virtualidad, pero de ninguna manera su eliminación. La perspectiva de una democracia sin regresión autoritaria para las sociedades latinoamericanas, si bien no puede emerger sino dentro de los estados nacionales, aunque eventualmente traspasando sus límites, debe hacerlo desde espacios que, aunque articulados intrafronteras de tales unidades políticas, no encuentren en ellas la condición central de su definición, pues parece ser contrario a la lógica de reproducción de nuestros estados, que la ampliación o consolidación democrática signifique superación o eliminación del autoritarismo. La eventual presencia o emergencia de tal perspectiva, que no puede ser pensada sino en forma plural, aunque no inevitablemente fragmentada, no será por cierto garantía de la extensión de su vigencia, ni de la necesidad de su consolidación.

II. LA NOVEDAD DEL NUEVO AUTORITARISMO RESIDE EN SU ARTICULACIÓN COMO PROYECTO TOTAL QUE LO SINGULARIZA COMO TOTALITARISMO QUE SE LEGITIMA EN NOMBRE DE LA DEMOCRACIA

Esta proposición pretende sintonizar en principio, con la que Gino Germani identifica al autoritarismo moderno, para distinguirlo del autoritarismo tradicional, cuando desarrolla la tesis sobre «el totalitarismo como forma típica del autoritarismo moderno» (Germani, 1985, pp. 33-37), al que se refiere señalando: «lo que es necesario en el autoritarismo moderno, en su forma "pura", es el hecho de que el fin de la socialización y resocialización *planeada* sea la transformación de toda la población en participantes activos e ideológicamente "militantes"» (Germani, 1985, p. 34)[11].

11 No escapa al presente análisis que cuando Germani se refiere al totalitarismo como expresión moderna del autoritarismo, está pensando en sus expresiones paradigmáticas: nazismo, fascismo, comunismo.
Desde otra perspectiva teórica, Atilio Borón (Borón, 1997, p. 66), al enfatizar las diferencias entre el fascismo europeo y el «Estado militar» latinoamericano, señala respecto de este último la ausencia de una base de masas, que determinaría que la estabilidad del régimen quedara asociada fundamentalmente a su capacidad represiva.
No obstante la razón que asiste a Borón en su observación, la ausencia de base de masas de los «Estados militares» latinoamericanos no significa la inexistencia de un proyecto totalitario, ni necesariamente su fracaso. El «proyecto de *refundación* de la sociedad» (Brunner, 1990, p. 86) que ha determinado como lo expresa O'Donnell para la Argentina una «cultura de miedo», que ha penetrado por la capilaridad de toda la trama social, ha tenido vocación totalizante y eficacia totalitaria que, lejos de haber sido expulsada en las transiciones democráticas en curso, constituye una de las condiciones determinantes de sus características. Esta totaliza-

En conjunción con el análisis de nuestra primera proposición, la articulación de nuestra segunda proposición con la tesis de Germani, arroja una primera consecuencia: la irrupción autoritaria de los setenta en el Cono Sur latinoamericano, dado su carácter totalitario, no puede ser interpretada ya como una irrupción de la sociedad tradicional en la sociedad moderna, sino muy por el contrario, como signo elocuente de nuestra modernidad.

Este totalitarismo se articula ideológicamente como proyecto neoconservador, sobre el ejemplo del caso chileno ha sido evaluado como «contrarrevolución que invierte un singular proceso de democratización» (Lechner, 1986, p.216), o, más allá de los límites de una contrarrevolución burguesa, como «proyecto de *refundación* de la sociedad» (Brunner, 1990, p.86), habiéndose autoidentificado en el caso argentino como el proyecto de «un "cambio de mentalidad" de los argentinos, una "reculturización" global de la sociedad» (García Canclini, 1990, p. 56) y en el caso uruguayo como un proyecto « para "salvar la nación"» (Butazzoni, 1990, p. 71), como «Proceso de Reconstrucción Nacional» (Butazzoni, 1990, p. 72.)[12]. Para el conjunto de los casos de irrupción autoritaria de los setenta (y alguno de los sesenta) en América Latina, se registra un nuevo tipo de protagonismo de las FFAA, quienes "se transforman en juez de la propia sociedad civil y en portadores de la ideología y de un proyecto económico-social, para transformar a fondo, a partir de esta su nueva posición, la propia sociedad civil." (Hinkelammert, 1990 b, p.212).

Volver a fundar la sociedad (o la Nación), transformar a fondo la sociedad civil, discerniendo un orden recibido que ha entrado en crisis y promoviendo un nuevo orden producido, es síntoma genérico de modernidad (Lechner, 1990).

Una segunda consecuencia, derivada de la consideración del totalitarismo como expresión moderna del autoritarismo, desde que este constituye un componente de la condición tensional de nuestras democracias, consiste en que así como el autoritarismo en cuanto condición genérica, tampoco el totalitarismo en tanto condición específica, pueda ser considerado como «lo otro» respecto de la democracia. Lo que intentaremos mostrar en el análisis de nuestra tercera proposición, es que el totalitarismo en su carácter de manifestación neoautoritaria se ha constituido como condición de posibilidad de las «nuevas democracias», las que lejos de haberlo desplazado, han apuntalado su consolidación por la vía de su legitimación en su condición de fundamento de esta nueva especie democrática.

Si atendemos a la cara visible de este nuevo autoritarismo cuando irrumpe en los espacios tradicionales de poder, encontramos que en lugar de presentarse con los atributos de las dictaduras militares de carácter convencional que han caracterizado muy fuertemente a las sociedades centroamericanas, se presenta en cambio bajo la forma de «Dictaduras de Seguridad Nacional» (Hinkelammert, 1990 b).

ción a nivel del «mundo de la vida» vehiculiza la introducción y consolidación de la totalización «sistémica» que se identifica técnicamente como economía de mercado e ideológicamente como neoliberalismo. En lugar del paradigmático totalitarismo del Estado que subsume a los individuos en los fines supraindividuales del gran Leviatán, el nuevo totalitarismo del mercado en el que la individualidad de los agentes queda librada a su «libre» integración o exclusión de los circuitos de producción y consumo.

12 Es interesante destacar el diferente perfil del proyecto de los militares uruguayos respecto a sus similares argentinos y chilenos, si nos basamos en los aspectos conceptuales de las respectivas propuestas que surgen de las referencias a la vista. Aunque no es aquí el interés central, es una cuestión digna de mayor indagación. Reconstruir la Nación tiene un alcance distinto a refundar la sociedad o a reculturizarla. No obstante, los mecanismos puestos en juego para la plasmación de uno y otro proyecto fueron, lamentablemente, los mismos.

En el nuevo formato dictatorial en cuanto cara visible del nuevo autoritarismo emergente, las FFAA no se sienten un poder de facto usurpando el poder legítimo, sino que en cuanto se arrogan el lugar de la soberanía, se autoconstituyen en fundamento legitimado de toda legitimidad.

El proyecto «refundacional» de la sociedad a que se refiere Brunner, consiste en una transformación radical de la sociedad civil, a la que se sustituye en su papel protagónico tradicional en lo que a las relaciones con el estado y el gobierno se refiere y se distorsiona en sus modalidades habituales de articulación, al colocar al conjunto de la sociedad bajo sospecha.

Se trata de una irrupción autoritaria que desconoce la legalidad democrática, aduciendo que al amparo de la misma se desarrollan fuerzas que se proponen eliminar a la democracia, por lo que en nombre de la democracia, se la elimina para evitar que ella sea eliminada por los enemigos de la democracia. Paradójicamente, eliminar la democracia es la forma de salvarla de su eliminación. La tortura y la desaparición de personas, es decir la flagrante violación de los derechos humanos fundamentales que hacen sustantivamente a la democracia, se practica sistemáticamente buscando legitimarse como guerra sin cuartel contra los enemigos de la democracia[13]; invisibilizándose de esa manera tras su presentación como defensores, su condición de enemigos que llevan a cabo una guerra contra la democracia, sin haberla declarado y bajo la pretensión que la realizan en la defensa de quien en los hechos, están atacando. Esta paradoja tiene su solución en la tesis que aquí se sostiene respecto del carácter no espurio del componente autoritario en las democracias latinoamericanas, que en su inflexión última se define como totalitario: en esa perspectiva puede sostenerse que *el autoritarismo como totalitarismo es la verdad de las «nuevas democracias»*.

III. LA NOVEDAD DE LAS "NUEVAS DEMOCRACIAS" RADICA CENTRALMENTE, EN QUE EL SEÑALADO COMPONENTE AUTORITARIO QUE IDENTIFICA TRADICIONALMENTE A LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS, SE HA TRANSFORMADO EN TOTALITARIO

Al iniciarse el análisis de esta tercera proposición, no puede menos que enfatizarse la paradoja de la novedad de las «nuevas democracias» de acuerdo a la tesis que de ella parece desprenderse: «*democracia=totalitarismo*».

De acuerdo a esta inquietante identificación, que se tratará de justificar en el curso del análisis, el sentido de la «novedad» que presentan las «nuevas democracias» es débil o «entrópico» y, por ello, teóricamente sencilla su explicación. Esta creciente entropía se expresa en el hecho ya señalado (Cfr. Nota 4) de que habiendo tenido el antecedente pre-dictatorial de una identidad democrática representativa bastante definida, la misma, lejos de haberse recuperado en sus niveles históricos o superado anti-entrópicamente en una nueva identidad participativa, ha declinado en una nueva e inédita identidad delegativa, que ha

13 El espíritu que aquí se traduce es el que también se expresa en Karl Popper (que por lo demás, como recuerda Franz Hinkelammert fue uno de los "filósofos de la corte" en las «Dictaduras de Seguridad Nacional» de Chile y Uruguay particularmente) en la que puede llamarse la paradoja de la tolerancia que él asume con todas sus consecuencias: "...en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes" (Traducido y citado por Franz Hinkelammert, 1990 a, p. 226).

llevado a hablar de una «crisis de representación» y del consecuente «desafío de la representación» ("hacer converger gobernabilidad con participación"), que conjuntamente con el «desafío de la integración» ("hacer converger eficiencia con equidad") y el «desafío de la identidad» (hacer converger "individuación y universalización con un nuevo sentido de comunidad"), son los desafíos centrales que plantea la «modernización de ruptura» (García Delgado, 1994, esp. p. 286) al transformarse las relaciones Estado-sociedad por la crisis de la «matriz estadocéntrica» y la transición a la «matriz mercadocéntrica» (Cavarozzi, 1991).

Esa «crisis de representación», según señala García Delgado tomando en cuenta el especialmente complejo caso argentino, "no afecta al sistema democrático como tal, hacia el que se observa una inequívoca adhesión" (García Delgado, 1994, p. 269), valorando además que el "riesgo que enfrenta la democracia no es tanto evitar el regreso a un nuevo régimen autoritario, como el que bajo las formas democrático-liberales aumente la desafección, la desigualdad y crezcan nuevas formas de dominación y primacía de intereses particulares sobre el bien común" (García Delgado, 1994, p. 277).

García Delgado instala de esta manera una cuestión controversial, de interés no por cierto menor: la de la estabilidad democrática de estas «nuevas democracias» delegativas o democracias realmente existentes. Lo cierto es que sus análisis tienen a la vista particularmente el caso argentino que, caracterizado por una recurrente inestabilidad desde 1930, identificada como el «problema clásico» motivante de distintas aproximaciones teóricas; a partir de la «recuperación» de 1983, la estabilidad democrática parece haberse adueñado de la Argentina de fin de siglo (De Luca y Malamud, 1996), no obstante las indicadas crisis que constituyen otros tantos desafíos. En la perspectiva de García Delgado, el reconocimiento de la profundidad de la crisis, no determina escepticismo respecto de la perdurabilidad de la vigente estabilidad institucional. Tal vez el carácter de la transición (por colapso de la dictadura militar) o la amenaza de la hiperinflación, o ambos factores en conjunción con otros propios de un sistema democrático de «baja intensidad», sean los que explican ese desacostumbrado panorama de estabilidad. Por su parte, el también argentino Carlos Vilas, pero refiriéndose explícitamente a América Latina en su conjunto, escribe desde México: "Un continente con 50 millones de personas con estilos de vida que imitan a los del mundo desarrollado, y 400 millones de miserables, pone en cuestión la estabilidad del sistema político"[14]. El diagnóstico de Vuskovic Bravo desde una perspectiva mexicana de América Latina es, frente a la inclusión de las minorías y a la exclusión de las mayorías, convergente en el escepticismo de Vilas respecto a las perspectivas de la estabilidad democrática; esta situación potencia el «recurso a la coerción» en las primeras y el «recurso a la violencia» en las segundas en una espiral de confrontración que a su juicio compromete seriamente el horizonte democrático (Vuskovic Bravo, 1993, p. 158). Por su parte Francisco Weffort, desde Brasil, elabora esta cuestión mediante el discernimiento de dos preguntas que reciben diferente respuesta. Frente a la pregunta "¿es posible la democracia política en sociedades marcadas por alto grado de desigualdad (Brasil, Perú, Guatemala) o por procesos de creciente desigualdad social (Argentina, Chile, Uruguay)?" (Weffort, 1993 a, p. 165), su respuesta es afirmativa; mientas que ante la pregunta "¿bajo tales condiciones la consolidación democrática es posible?" (Weffort, 1993 a, p. 166), su respuesta es negativa;

14 Carlos Vilas *Democratización para algunos, miseria para muchos. Notas sobre la democracia y el neoliberalismo en América Latina.* Ponencia presentada en el seminario Perú hoy: crisis y alternativas, Lima, septiembre, 1991. Citado por Vuskovic Bravo, 1993, p. 139.

optimismo respecto de la transición con desigualdad, pesimismo para la consolidación en tales condiciones. En la prospectiva de gobernabilidad para el Uruguay neoliberal, concluye Gerónimo de Sierra en un diagnóstico que implica un moderado optimismo, en cuanto condiciona las posibilidades de consolidación democrática a un adecuado protagonismo de las fuerzas sociales y políticas: "El destino final del sistema político y el tipo de democracia que puede consolidarse -más allá de los aspectos jurídicos formales- es aún un tema abierto cuya resolución ha de depender de cómo las fuerzas sociales y políticas decisivas logren orientar en forma durable los procesos en curso. De ello dependerá en definitiva que el Uruguay pueda acercarse sólidamente a una realidad donde la democracia plena, sin tutorías ni paréntesis más o menos implícitos, pueda ir de la mano de la retomada de un tipo de crecimiento y desarrollo que avance efectivamente hacia la igualdad fundamental entre los ciudadanos y la vigencia estable de las libertades cívicas y políticas" (de Sierra, 1994, pp. 274-275). Por su parte Tomás Moulian para el caso chileno establece una valoración optimista en cuanto a la perdurabilidad de la vigente «democracia limitada» y pesimista en cuanto a la democratización de esa democracia: "Tras la admiración por la transición chilena, se admira la prudencia de las elites dirigentes en la producción del proceso de reacomodo entre democracia y capitalismo. Se rinde un homenaje a su realismo y su «posibilismo». Efectivamente estas virtudes han llevado a una transición sin retrocesos, con tensiones pero con estabilidad política y macroeconómica. Sin embargo el perfeccionamiento de la democracia chilena está totalmente por hacerse, permanece como un desafío. Cabe preguntarse, ¿será siquiera posible si perduran las condiciones actuales de éxito económico, que paralizan las reivindicaciones? Parece existir un vínculo de hierro entre este neocapitalismo triunfante y una democracia limitada o una democracia sin energías de movilización" (Moulian, 1995, p. 11). Desde Costa Rica, pero muy marcado por la experiencia chilena y muy sensible al conjunto de las experiencias centroamericanas, en una perspectiva articulada en los ochenta, Franz Hinkelammert evalúa para las democracias posdictatoriales que la amenaza de la estabilidad por la profundización de la inequidad se ve contrarrestada por la amenaza latente de los extremos del terrorismo de Estado: "La estabilidad de la democracia de Seguridad Nacional, descansa sobre una estructura de poder político que asegura que la muerte por el aparato represivo es más terrible que aceptar la muerte por hambre. Sobre esta base, la democracia abstracta se hace realidad" (Hinkelammert, 1990 b, p. 228).

La identidad «liberal» de la «democracia liberal» enfatiza la «libertad», mientras que la identidad «democrática», acentúa especialmente la de «igualdad»; el diagnóstico de García Delgado permite percibir que no está en riesgo la pervivencia de una democracia que lejos de mantener o recuperar los niveles históricos de libertad e igualdad alcanzados en las etapas previas a la emergencia neoautoritaria de los años setenta, tiende más bien a aumentar la desigualdad y la dominación.

Las tradicionales democracias liberales podían encontrar en los emergentes autoritarios de las dictaduras militares tradicionales el fusible que impedía su colapso y potenciaba su recomposición. Las «nuevas democracias» que se pretenden cada vez más «democracias sin apellido»[15] parecerían excluir ese fusible de emergencia autoritaria, porque el au-

15 Sobre este tópico escribe Hinkelammert: "De la dictadura militar se pasa a la democracia militar, de la dictadura de Seguridad Nacional, a la democracia de Seguridad Nacional. No se percibe ninguna recuperación de la democracia liberal tradicional. Y el reclamo de una democracia «sin apellido», de la democracia pura y en sí no es más que una neblina que esconde este hecho real" (p. 216), agregando más adelante: "La democracia

toritarismo transformado en totalitarismo, se ha convertido en una llave de seguridad que evita el cortocircuito que pueda hacer colapsar a las estructuras democráticas vigentes. Esa llave de seguridad tiene una cara sistémica y una cara abierta al mundo de la vida, una cara objetiva y una cara subjetiva, que se articulan fundamentalmente sobre el mercado y no ya sobre el Estado como era el caso de las democracias liberales tradicionales.

Esa llave de seguridad con sus dos caras, ha sido instalada por las FFAA como brazo ejecutor no solamente de sus propios intereses corporativos, sino también del proyecto neoconservador que hegemoniza la contrarrevolución burguesa que articula las «nuevas democracias», que en cuanto sucedáneas de las «dictaduras de Seguridad Nacional» han sido correctamente caracterizadas como «democracias de Seguridad Nacional» (Hinkelammert, 1990 b, p. 216)[16].

Respecto entonces, de la cuestión de la estabilidad democrática de las «nuevas democracias», abierta más arriba a partir del planteamiento de García Delgado, de acuerdo a la tesis que aquí se argumenta, le asiste razón en su apuesta a la estabilidad, por cuanto no es expectable un retorno del autoritarismo, desde que el mismo en su novedad totalitaria es más la condición de posibilidad que la negación de las democracias realmente existentes.

En lo que sigue, en relación a nuestra tercera proposición, se tratará de pasar revista reflexivamente a aspectos significativos de las dos caras de la llave de seguridad de nuestras «democracias de Seguridad Nacional». A los efectos de la corrección del análisis se tendrá en cuenta que no concurren a formar el mencionado dispositivo desde orígenes independientes, sino que en atención a la categoría de «totalidad» traducida como «interpenetración» que hemos asumido con carácter rector en nuestra aproximación analítica (Cfr. Nota 3), habremos de recordar que son expresiones interdependientes e interpenetradas de la misma «totalidad concreta», haciendo corresponder la exposición con el criterio de análisis.

El aspecto sistémico de la llave de seguridad, parece ser producto, en última instancia, de la globalidad del capital y sus necesidades de reproducción, que determina los procesos de reforma de los estados nacionales, a través de los que los mismos intentan adaptarse a las necesidades coyunturales y estructurales del capital, tratando de atraerlo y contenerlo dentro de sus respectivos límites territoriales. En cuanto esta necesidad de atraer y contener el capital es común a los estados nacionales, que constituyen la forma fragmentada que asume el Estado como dimensión política de la globalidad capitalista, se verifica una compulsión sistémica que orienta reformas al mismo tiempo concurrentes y competitivas. La sobreacumulación generada por el capital productivo de la posguerra, comienza a hacer crisis a partir de la década de los sesenta y la mayor rentabilidad en el más corto plazo del capital financiero, determina que esta última modalidad se torne dominante en detrimento de la anterior, lo que explica el flujo de dinero en la forma de préstamos y deuda, así como la presión ejercida por ese flujo

sin apellido tiene ese apellido: sin apellido" (p. 228) con lo que deja en evidencia la inconsistencia de esa pretensión, además de su intención ideológica. (Hinkelammert, 1990 b).

16 Desde una perspectiva conveniente a los intereses de los creadores de la Doctrina de Seguridad Nacional, podría hablarse de «democracias de Seguridad Hemisférica»; desde la correspondiente a los intereses en juego a nivel de estados y gobiernos en los procesos de integración en curso, podría reformularse como «democracias de Seguridad Regional» y en la que hace referencia a la globalización del mercado y sus demandas explícitas o implícitas a los estados y gobiernos, la traducción sería «democracias de Seguridad Global».
Esas «democracias de seguridad» implican de suyo la «seguridad de la democracia», desde que esta se encuentra determinada por las necesidades de tendencias macro como lo son la regionalización y la globalización, que son en definitiva expresiones articuladas del mismo proceso.

de capitales sobre empresas de tradicional gestión y control estatales, en dirección a su privatización. Las reformas de los estados nacionales en el sentido de su apertura al capital y en el de la privatización de muchas de sus competencias tradicionales, parecen explicarse por las necesidades del capital global en esta fase (Holloway, 1992).

El presente artículo ya ha recogido la caracterización de esta tendencia macro-estructural como «crisis de la matriz estadocéntrica» y «transición a la matriz mercadocéntrica» (Cavarozzi, 1991). La primera se torna dominante en América Latina, especialmente en los países que aquí preferentemente se analizan, a partir de la Gran Depresión de 1930, manifestando su agotamiento y consecuente colapso, hacia fines de la década de los setenta. Como las necesidades del capital resultan determinantes, las necesidades de los productores tienen que ser sacrificadas a ese determinismo y los estados nacionales no solamente privatizan competencias sobre las que en muchos casos ejercían monopolio, sino que retiran los mecanismos de protección social característicos del Estado de bienestar, desregulando tanto el mercado de capitales como el mercado de trabajo, generando una creciente marginación y exclusión de la población, transformando las políticas sociales, que dejan de ser «inversión social» y se reconceptualizan como «gasto social», al tiempo que dejan de apuntar al desarrollo de la sociedad en su conjunto, se tornan políticas «focalizadas» y «asistencialistas» que resultan funcionales a la reproducción de la exclusión social, al posibilitar desde su función de «ambulancias, bomberos y policías» (Vilas, 1994) la navegabilidad democrática, por la contención del conflicto dentro límites asimilables objetivamente y tolerables subjetivamente, asistiendo al accidentado, apagando el incendio, aprehendiendo al delincuente. En esa contención del conflicto social dentro de límites tolerables, se tiene tal vez más en cuenta la tolerancia de los integrados que la de los excluidos, de forma tal de reducir los umbrales de intolerancia contrapuestos que puedan estimular el «recurso a la coerción» y el «recurso a la violencia», que Vuskovic Bravo adscribe a los primeros y a los segundos respectivamente. No debe soslayarse la evidente «violencia estructural» en la que todos resultamos afectados, pero especialmente los excluidos, así como tampoco el hecho que el «recurso a la coerción» opera en la memoria colectiva posdictatorial con niveles de violencia que superan a los de la violencia estructural del sistema económico-social vigente, aún seguramente para los más duramente afectados por el mismo.

Las FFAA a través de su ejercicio inédito del poder político, por el que se transformaron en «el» poder político (Hinkelammert, 1990 b), se configuraron como el actor subjetivamente consciente y objetivamente funcional a las tendencias en curso para proceder a transformar el tradicional intervencionismo del Estado, conduciendo la crisis de la «matriz estadocéntrica» e impulsando la «transición a la matriz mercadocéntrica», que es la cara sistémica de la transición a las «nuevas democracias» en el proceso de «modernización de ruptura». La nueva matriz, muy probablemente no se habría impuesto con la rapidez y firmeza con que lo hizo, de no haberse visto facilitada en su transición por ese uso discrecional del poder sobre la sociedad civil en el marco del terrorismo de Estado que arrasó con las posibles resistencias. La presencia cultural de ese poder en la memoria de la sociedad, así como su presencia institucional, desde democracias como la uruguaya, en la que las relaciones de hecho entre las FFAA y la sociedad civil "aún no han recuperado la normalidad típica de las democracias consolidadas" (de Sierra, 1994, p. 224), o que como en el modelo de «democracia protegida» impuesto por el pinochetismo para el caso chileno, ese poder ha quedado constitucionalmente consagrado (Moulian, 1994), asegura en las «nuevas democracias» el desarrollo de la «matriz mercadocéntrica» sobre la que se rearticula la sociedad, económica, política y culturalmente.

De la mano de las «dictaduras de Seguridad Nacional» primero y en el marco de las «democracias de Seguridad Nacional» después, el utopismo antiutópico neoliberal (utopismo que se presenta como realismo y que niega todas las utopías en nombre del mercado como sociedad perfecta) es la configuración ideológica por la que el proyecto neoconservador articula las estructuras totalitarias que configuran la dimensión real de los actuales estados de derecho en América Latina: las del totalitarismo del mercado total. El fetichismo de las relaciones del mercado torna invisible ese totalitarismo: a quienes participan en plenitud del mercado porque se sienten libres de elegir según sus preferencias, posibilidad de libre elección que se ve garantizada por el Estado; a quienes no participan realmente, porque los medios han masificado la participación virtual como forma vicaria de participación y anticipación de una promesa siempre renovada de efectiva participación. Más aun, en nombre de esa institución totalizante que no se ve -el mercado-, se niega al Estado, pero esta negación es solamente relativa a sus interferencias posibles en el mercado, negación que invisibiliza el fortalecimiento de los aspectos del Estado funcionales a la consolidación del mercado.

De manera concurrente y abarcadora, García Delgado ha sintetizado el nuevo patrón de las relaciones Estado-sociedad que tiene lugar al interior del nuevo paradigma: "hay mayor determinación de lo económico sobre lo político, de lo trasnacional sobre lo nacional y de lo individual sobre lo colectivo. Se produce el cambio de paradigma del capitalismo organizado, keynesiano -en términos de arreglo estatal del conflicto capital-trabajo e influencia del Estado-nación en la regulación general de la sociedad-, al capitalismo desorganizado, neoliberal, caracterizado por la extensión que alcanza la economía de libre mercado, donde el Estado ya no logra más éxito en el manejo autónomo de su economía, se desentiende y flexibiliza el conflicto capital-trabajo, y hay un fuerte desarrollo de la industria de servicios y separación del capitalismo financiero del industrial" (García Delgado, 1994, p. 248).

Todos los diagnósticos son convergentes en que la centralidad del mercado satura, no solamente el espacio económico, sino también el político y el cultural. De esta manera la contrarrevolución burguesa, que como proyecto neoconservador articula el modelo neoliberal en curso en el capitalismo realmente existente, ha operado una verdadera revolución cultural. Obviamente, se trata de una revolución conservadora.

La cara abierta al mundo de la vida de la llave de seguridad, pivotea sobre nuevos referentes culturales tales como, el «trauma de terror» (Hinkelammert, 1990 b, p. 227) o «cultura de miedo» (G. O'Donnell, Cit. Lechner, 1990 a, p. 88), la «demanda del orden» (Lechner, 1990, esp. p.90 y ss.), «la erosión de las solidaridades» y la conformación de un «*ethos* ahistórico» (Moulian, 1994, p. 44), producto del vaciamiento y la transformación simbólico-expresiva de la sociedad por la «operación combinada del mercado y la represión» (Brunner, 1990, pp. 93), que ha convertido a las tradicionales identidades colectivas en «muchedumbres solitarias» (A. Touraine, Cit. García Delgado, 1994, p. 283) en las que el «hedonismo adquisitivo» (Moulian, 1994, p.45) propio de la nueva identidad de «consumidores» ha desplazado a la «politicidad» (Moulian, 1994, p. 44), característica de la vieja identidad ciudadana.

Es interesante la gran proximidad entre las nociones «trauma de terror» de Hinkelammert y «cultura de miedo» de O'Donnell, que Lechner hace suya. En los análisis de los autores -Hinkelammert y Lechner- se comparte la tesis respecto a que el autoritarismo dictatorial genera ese terror o miedo que, socialmente internalizados, vehiculizan el ejercicio de la dominación, aún más allá de la vigencia de las dictaduras, en la transición a las «nuevas democracias». Además de esa convergencia conceptual y analítica en la centralidad de

ese referente como elemento socialmente cohesionante de origen autoritario, se registra una aún más interesante divergencia analítica, en cuanto a la ponderación del significado de su proyección en la posdictadura.

Para Hinkelammert se trata de la internalización del miedo al retorno del terrorismo de Estado. Desde ese sentimiento internalizado en la sociedad, con las connotaciones patológicas que corresponden a una teoría del trauma en una perspectiva seguramente próxima a la psicoanalítica, es que, a juicio de Hinkelammert, tiene lugar la aceptación legitimante de una "democracia pura, sin apellido, cuya legitimidad ya no depende de la solución de ningún problema concreto." (Hinkelammert, 1990 b, pp. 227-228). El único problema concreto que esa «democracia pura» soluciona es relativo al ejercicio manifiesto de ese terrorismo de Estado que se mantiene en estado latente en los niveles preconscientes de la sociedad. La neutralización de ese problema concreto, fundamento traumático de una democracia enferma, determina una contención en las demandas o en los modos de su procesamiento, para evitar que los reclamos por esos otros problemas, atraigan al problema mayor desde la latencia a la condición manifiesta. Esta «democracia pura» es una democracia "protegida de las aspiraciones populares" (Hinkelammert, 1990 b, p. 228). Podríamos decir que se produce una especie de inversión por la que se trastoca la visión tradicional de la democracia; en la nueva situación las aspiraciones y necesidades populares deben postergarse indefinidamente o aún sacrificarse en defensa de ese absoluto de la «democracia pura» que es la garantía contra la reactualización del terrorismo de Estado: *la democracia ha dejado de ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; ahora el pueblo es de la democracia, por la democracia y para la democracia.* Las FFAA que se habían convertido, de hecho, en el lugar de la soberanía en el proceso de su emergencia dictatorial, mantienen esa condición ya sea meramente de hecho, ya sea en algún caso en medida importante de derecho, ya sea en la mayoría de los casos en los dispositivos que han quedado internalizados en los estratos preconscientes de la subjetividad social: de hecho los aparatos represivos no han sido desarticulados. *La «democracia de Seguridad Nacional» es la verdad de la «democracia pura»*, una democracia -expresa Hinkelammert- "que no habla de intereses, sino solamente de diálogos, porque hay un solo interés que la domina. Y este interés no quiere ser mencionado, no quiere aparecer." (Hinkelammert, 1990 b, pp. 228).[17] El interés de la dominación se identifica con la democracia y excluye todos los intereses contrapuestos, que por esa misma razón son contrarios a la democracia. En cuanto no hay intereses dentro de la democra-

17 Desde una «racionalidad de necesidades» cuyo criterio es la vida y las condiciones de su reproducción, Hinkelammert adversa la «racionalidad de preferencias», que es la que tiene lugar cuando se ignoran las necesidades. Podría hablarse también, de «racionalidad reproductiva» y «racionalidad instrumental», respectivamente. En todo caso, su perspectiva es centralmente de una «racionalidad sustantiva», también para la evaluación de la Democracia.
En consecuencia, desde su «racionalidad de necesidades» le compete no solamente adversar con la «racionalidad de preferencias», sino también con la «racionalidad procedimental» que conjuntamente con un gran desarrollo en el pensamiento académico, tiene también una importante presencia en las democracias, o al menos en el discurso sobre las mismas.
En relación a este debate, que es interesante instalar, aunque aquí no lo habremos de recorrer, escribe Hinkelammert, refiriéndose al mito democrático de la «democracia pura»: "Parece ser un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses. Al propio comportamiento civilizado entre hombres se le llama comportamiento democrático, y la democracia llega a ser una palabra para una ética social de relaciones humanas entre gentes que no tienen problema económico alguno. Democracia es algo celeste, algo que existe entre los ángeles, entre almas puras, que tenemos que imitar. En esta visión utopista, la reivindicación popular, concreta y urgente es considerada todismo, falta de paciencia, envidia. Los movimientos populares parecen ser peligro para *la* democracia". (Hinkelammert, 1990 b, p. 226).

cia, sino un único interés universal que coincide con la democracia porque es la democracia misma, hemos superado la conflictiva lucha de intereses por el pacífico intercambio de argumentos. Respecto de esa democracia, concluye Hinkelammert con la paradoja "Es una democracia que se hace total en el momento en que el pueblo deja de ser soberano." (Hinkelammert, 1990 b, p. 228); ella expresa uno de los ejes de fundamentación de esta democracia totalitaria o totalitarismo democrático.

Sobre algunos datos empíricos, en lo referente a los miedos, en el marco de esa «cultura de miedo» promovida por la dictadura chilena, Lechner registra que la misma agudiza una «demanda de seguridad» la que a su vez promueve el deseo de una «mano dura» (Lechner, 1990 a, p. 88). En ningún caso, tampoco en el chileno, como sostiene de Sierra para el caso uruguayo, la dictadura militar fue "un rayo insólito caído en un cielo despejado" (de Sierra, 1994, p. 206). La «cultura de miedo» que promueve el autoritarismo militar encaramado en el poder no es su creación «ex nihilo», más bien es una de las condiciones de su instalación y vigencia aún más allá del ejercicio dictatorial de ese poder[18].

Al agitarse la amenaza del caos como perspectiva de absoluta incertidumbre, situación particularmente fuerte durante el gobierno de la Unidad Popular en Chile, el ejercicio de la «mano dura» se presenta en el imaginario colectivo, especialmente de aquellos sectores sociales que perciben amenazado el que hasta ese proceso se representan como su «lugar natural», como la única posibilidad cierta de conjurar la amenaza del caos. En correspondencia con la «demanda de orden» socialmente vigente, las FFAA encaramadas en el ejercicio directo y discrecional del poder, generan la seguridad del orden bajo la modalidad del orden de la «Seguridad Nacional». El nuevo orden es impuesto por el uso efectivo de la fuerza y por la amenaza siempre latente de su puesta en práctica, pero su aceptación por parte de la sociedad, obedece no solamente a la coacción y la coerción, sino también a que se corresponde con su demanda y a que ha internalizado el sentimiento de su culpabilidad co-responsable en la génesis de la amenaza del caos. Esa «demanda de orden» es evaluada en la especificidad de América Latina, sobre el trasfondo cultural presuntamente característico de la matriz ibérica, de un orden fuerte, jerarquizado y totalizante que por esas características solamente puede representarse la pluralidad que plantea la situación de cambio social, como amenaza a la integridad y a la identidad, no puede metabolizarla por los procedimientos democráticos de la negociación de intereses, como parece ser el caso de América anglosajona en razón a su diferente matriz cultural, por lo que la única alternativa restauradora, está dada por la emergencia autoritaria. El orden establecido, que es restauración del orden tradicional pero bajo una nueva modalidad y con el visible protagonismo de las FFAA, se caracteriza por generar un fuerte «ensimismamiento» (Lechner, 1990 a, p. 93) que se proyecta como una pérdida del sentido de lo colectivo, que pone en cuestión la reproducción del orden mismo, lo que marca la necesidad de la nueva emergencia democrática que reconstituya la sociabilidad, como garantía cultural de la reproducción del orden logrado por la emergencia del autoritarismo.

Sobredeterminando a la «cultura de miedo», la cultura de la «posmodernidad», presentada como nuevo «clima cultural» (Lechner, 1990 b, p. 105) mundialmente extendido desde la década de los ochenta, parece proyectarse con efectos ambiguos sobre los proce-

18 En una dirección muy próxima a Lechner y con gran riqueza analítica se expresa José J. Brunner (Cfr. Brunner, 1990, pp. 90-91).

sos de democratización posdictatoriales en América Latina. En la década de los sesenta el espacio de lo político en Latinoamérica podía definirse a través de los siguientes rasgos: la utopía concebida como meta factible, que por su «necesidad histórica» concitaba articulaciones masivas al interior de proyectos de redención social y el sobredimensionamiento del espacio político con un consecuente avasallamiento de otros espacios culturales. En el marco de esa saturación política de lo cultural, el espacio político exhibía a su interior una dimensión teológico-religiosa, que permite explicar tanto la mística revolucionaria, como la autocomprensión de la reacción conservadora en términos de una «cruzada de salvación». A partir de la década de los ochenta se asiste en América Latina a un proceso de «enfriamiento» de lo político por redefinición de sus límites, así como de los otros espacios culturales. En el contexto de este cambio de clima cultural y político, Lechner registra una «revalorización de la secularización» (Lechner, 1990 b, p. 109), en relación a la que el principismo y la intransigencia se ven desplazados por el realismo y la negociación: la legitimidad se independiza de la verdad. Este «llamado al realismo» (Lechner, 1990 b,pp. 110), implica un posicionamiento que renuncia tanto a lo «imposible» como a lo «necesario», a quienes denuncia críticamente, y replantea el tradicional sentido de la política como «arte de lo posible». El posibilismo en el juego democrático y su espíritu de negociación, implica privilegiar las formas procedimentales frente a los contenidos sustantivos: la legitimación democrática (frente al autoritarismo) pasa más por el «cómo» que por el «qué»[19].

A juicio de Lechner la actual articulación del clima de las democracias latinoamericanas en el marco de la cultura internacional de la posmodernidad, permite visualizar lo «posible» en nuestros procesos de democratización, al quebrar con toda necesidad histórica. La cultura de la posmodernidad resulta en principio funcional a nuestras tendencias de-

19 Este «llamado al realismo», que es un dato de la cultura política hoy dominante en Occidente, muy especialmente desde el conjunto de procesos simbolizados en la caída del muro de Berlín, merece un análisis detenido que posibilite un discernimiento que tiene una importancia capital.
El «llamado al realismo» en un primer nivel de análisis, se presenta como la alternativa al «llamado del utopismo», con sus fracasos derivados de la infundada pretensión de realizar empíricamente la utopía. En ese nivel de análisis, Lechner además de constatar que esa sensibilidad «posmoderna» de «llamado al realismo», constituye hoy un «*ethos*» generalizado, parece sustentar una evaluación positiva del mismo. En este nivel de análisis la convalidación del «llamado al realismo», resulta totalmente compartible.
En un segundo nivel de análisis, bajo la espiritualidad del «llamado al realismo», se puede introducir la peor forma de utopismo, la del «utopismo anti-utópico» que se presenta como «realismo», (Hinkelammert, 1990 a) por lo que, en nombre de la utopización de la realidad tal como ella está configurada, niega todo proyecto alternativo, descalificándolo como «utopismo», desde su condición de «realismo» que no admite alternativas. En esta forma de «llamado al realismo» que es la que parece imponerse, como lo «real» parece adquirir el carácter de lo «necesario», entonces la mentada recuperación del sentido tradicional de la política como «arte de lo posible», en realidad parece tener lugar como «arte de hacer posible lo necesario», como un arte gerencial llamado a operar con performatividad dentro del estrecho marco de posibilidades acotado intramuros del orden existente, pensado como orden necesario. En este segundo nivel de análisis, por cuanto el «llamado al realismo» significa minimización de lo «posible» por un apego a la «realidad» presentada como «necesidad», lejos de ser compartido, debe ser críticamente señalado por la invisibilización de su efectiva condición y el escamoteo de sus implicaciones.
En la medida en que el «llamado al realismo» responda centralmente al segundo nivel de análisis, en nombre de la negociación como procedimentalismo democrático, se estaría legitimando (no intencionalmente) al totalitarismo adscripto al «utopismo anti-utópico» que, al negar las alternativas en nombre del «realismo», el único espacio de negociaciones «democráticamente abierto» y «democráticamente regulado» es el determinado por el orden «real» entendido como orden «necesario», que deja fuera de los procedimientos democráticos de negociación las reivindicaciones sustantivas que responden a las necesidades y a los intereses de las mayorías. El universalismo de reglas y procedimientos, escamotea el particularismo de los intereses subyacentes, que al ser presentados como el interés general, legitiman la férrea limitación del espacio de negociación.

mocráticas actuales[20]. La «revalorización de la secularización» encuentra su referente posmoderno en la descarga emocional de la política que gana en autonomía respecto de lo valorativo, acoplándose a la «visión liberal de la política como mercado». Pero esa funcionalidad que compensa los excesos de la sobrecarga de lo político de los sesenta, puede implicar por su defecto, en el mediano plazo, una disfuncionalidad por su incapacidad para articular identidades colectivas desde su lógica política del mercado. En cuanto al «llamado al realismo», puede resultar que la cultura de la posmodernidad siendo funcional a los criterios de democratización en el corto plazo por su desdramatización de la política, puede en el mediano plazo resultar disfuncional, pues su falta de anticipación de futuro y su renuncia a la emancipación, deja a las democracias sin horizonte de sentido para la construcción de lo posible[21].

Desde esta percepción Lechner concluye que la cultura de la posmodernidad, habiendo contribuido a replantear los límites de lo político, al no aportar criterios para acotar el campo, ha incrementado su indeterminación, con el efecto presumible para los procesos de democratización en América Latina de su mayor dinamismo, pero también de su creciente inestabilidad.

La articulación de la «cultura de terror» o «cultura de miedo» con la «cultura de la posmodernidad», entendida no como producto de un encuentro aleatorio, sino como la peculiar articulación de la vertiente regional y la vertiente internacional, correspondiente a la «modernización de ruptura» característica de la región, se expresa subjetiva y objetivamente a través de fenómenos ya señalados, en cuya significación y relación vale la pena reparar, en cuanto aspectos descriptivos de nuestra totalidad cultural. El «ensimismamiento» y la «erosión de las solidaridades» son facetas de este proceso cultural que, en algún lugar, Helio Gallardo ha condensado en la fórmula «ensimismamiento insolidario». El mismo se expresa también en la creciente significación del espacio privado frente al espacio público y de las orientaciones individualistas frente a las colectivistas. La dominante de un «*ethos*

20 Razonando en la perspectiva del segundo nivel de análisis que se presentó en la nota anterior, no hay inconveniente en acordar con Lechner que la cultura de la posmodernidad resulta en principio funcional a nuestras tendencias democráticas actuales. Simplemente hay que recordar que en ellas, la modalidad posmoderna (puede decirse «hipermoderna», dado que la posmodernidad es el extremo crítico de la modernidad) del autoritarismo subyacente como verdad de la democracia, es el totalitarismo. De acuerdo al mismo nivel de análisis, si bien es cierto que la cultura de la posmodernidad ha permitido quebrar con la necesidad histórica propia del utopismo revolucionario, sólo aparentemente ha abierto la perspectiva de lo «posible», desde que resulta funcional al «utopismo anti-utópico» el que ha trasladado la categoría de «necesidad» desde la contingencia del futuro a la facticidad del presente. En todo caso deja en pie una perspectiva de lo posible «restringida», «protegida» o de «baja intensidad».

21 Siempre en la perspectiva del segundo nivel de análisis planteado en las dos notas anteriores y en concurrencia con lo que en ellas se ha argumentado, puede sostenerse a diferencia de Lechner, quien parece manejarse en el primer nivel de análisis, que tanto la «revalorización de la secularización» como el «llamado al realismo», son en cualquier perspectiva temporal funcionales a los efectivos procesos de democratización en curso, pensando siempre por supuesto en referencia al espacio político tradicional. Frente al reparo de Lechner respecto de la presumible incapacidad de articular identidades colectivas desde la lógica política de mercado, puede pensarse en nuevas formas de identidad colectiva en curso: en lugar de la identidad del ciudadano en relación al Estado, la del consumidor frente al mercado. Por cierto que se trata de una forma de identidad tanto o más excluyente que la que resulta sustituida o, mejor aún, resignificada. En cuanto a la ausencia de «anticipación de futuro», entendido como un «futuro-otro» (Roig, 1987; Fernández, 1995) de horizonte emancipatorio, lejos de ser disfuncional a los procesos democráticos instalados en el eje de la nueva relación Estado-mercado, es funcional a los mismos porque consagra como legítimo, deseable y necesario un futuro que consista en la extensión del presente.

ahistórico» implica la creciente autonomía respecto de un pasado que ya no obliga con el peso cultural de una tradición que debe ser continuada, así como respecto del futuro, que deja de ser factor de determinación teleológica del presente, el que encontraba su sentido en las realizaciones en atención a ese futuro-otro. En el marco del «*ethos* ahistórico» se quiebra con la «historicidad» que hace que los individuos se sientan parte activa y responsable de un proyecto que los trasciende. El «*ethos* ahistórico» expresa y estimula la «deshistorización» de las conductas de los individuos, que dejan de sentirse responsables del pasado y del futuro, desdramatizando el significado de su acción, que encuentra los mecanismos de su legitimación en las satisfacciones puntuales del presente. En la dominante del «*ethos* ahistórico» la crisis de los «metarrelatos» tiene su contraparte visible en la emergencia de las «microhistorias», que al saturar con su diversidad fragmentaria la conciencia posmoderna de la «historicidad», que es de una historicidad negada, encubren al nuevo metarrelato de la globalización capitalista del mercado, al que no intencionalmente potencian en su pretensión de orden social perfecto para el que no hay alternativas.

«Ensimismamiento insolidario» y «ethos ahistórico» pueden ser estimados como expresiones de una eticidad que torna imposible la democracia, cuando la pensamos en su máximo potencial, aunque más no sea en el plano procedimental, como democracia participativa; pero también pueden ser señalados como expresiones de una eticidad perfectamente funcional a las condiciones de funcionamiento de las democracias realmente existentes, en tanto democracias delegativas. Estas «nuevas democracias» de «muchedumbres solitarias» en las que el «hedonismo adquisitivo» (Moulian, 1994, p. 45) ha desplazado en buena medida al «civismo participativo» característico de la «politicidad» del *ethos* pre-dictatorial, han encontrado en «la industria cultural, particularmente la televisión, que actúa en un universo previamente estructurado por el mercado y la represión» (Brunner, 1990, p. 93), nuevos dispositivos de hegemonía que la tornan más dificultosamente contestable por las expresiones contrahegemónicas eventuales y en curso, en la medida en que los medios de la industria cultural son la expresión globalizada y el vehículo globalizante a nivel comunicacional de la globalización capitalista del mercado, por lo que su lógica los impele a metabolizar las expresiones contestatarias y alternativas, como espectáculo y como consumo[22].

22 La cuestión de la industria cultural y los medios masivos de comunicación, constituye un enorme y complejo capítulo (que Brunner conoce particularmente), cuya creciente presencia no puede ser ignorada a la hora de pensar en los mecanismos disponibles para la reproducción de las democracias realmente existentes, o para la construcción de nueva democracia al interior de las «nuevas democracias», especialmente si se tiene en cuenta que los medios alternativos (o los espacios alternativos en los medios dominantes), nunca tienen el peso del poder en ejercicio, que responde, como ya fuera señalado, a las necesidades de la seguridad «nacional», «hemisférica», «regional» y «global».
Por lo demás la creciente masificación de los medios electrónicos, al transformar las fronteras de lo público y lo privado, al generar mayor información y mayor desinformación, al promover mayor autonomía y mayor dependencia, en redes que cada vez son menos nacionales y más trasnacionales, han alterado y seguirán alterando significativamente las formas efectivas de la delegación democrática, así como las de la representación y la participación, para los grandes espacios políticos tradicionales de los Estados nacionales, o los que hoy se definen en el marco de las integraciones regionales. Todos estos problemas han sido y son objeto de análisis muy interesantes; ni unos ni otros pueden aquí más que ser señalados.

IV. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES SON CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA DEMOCRACIA AL INTERIOR DE LAS "NUEVAS DEMOCRACIAS"

Nuestra cuarta proposición, se sitúa en los límites del centro de interés del presente artículo.

Ella plantea problemas de diversa índole, cuya complejidad requiere un grado de análisis que no puede ser marginal. Los problemas comienzan por las cuestiones teóricas involucradas en la novedad eventualmente no-entrópica de los nuevos movimientos sociales, novedad que requiere en buena medida colocarse fuera de marcos analíticos tradicionales a los efectos de poder atender a esa novedad (Calvillo y Favela, 1995), así como el discernimiento de la funcionalidad que las variantes teóricas «funcionalista», de la «teoría crítica» y del «sistema-mundial» (Tamayo y Flores Alatorre, 1995) pueden jugar en los modos de producción y articulación de los distintos movimientos sociales, muy particularmente en lo que hace al alcance de su orientación transformadora, a saber; *del sistema o dentro del mismo.*

Las tres primeras proposiciones analíticamente desarrolladas, arrojan un paradójico saldo en relación a las perspectivas para las democracias posdictatoriales del Cono Sur de América Latina: el balance es optimista en lo que hace al horizonte de reproducción de las democracias realmente existentes, pero ese optimismo se transforma en escepticismo cuando se cobra conciencia del trasfondo totalitario de esa superficialidad democrática.

La cuarta proposición cumple la finalidad de presentar una alternativa plausible a esa paradoja. Su justificación analítica, sin lugar a dudas trabajosas, deberá ser objeto de tratamientos que la focalicen como problema central.

Baste por ahora señalar que los movimientos sociales y, muy particularmente los nuevos movimientos sociales, pueden ser percibidos, como expresión emergente de novedad en sentido fuerte, porque si bien aparecen intrafronteras de las realidades estructurales, sistémicas e institucionales; en algunas de sus expresiones teórico-prácticas más significativas, más que aceitar las lógicas de reproducción de las mismas, parecen implementar alternativas de reformas o de transformación.

El interés en los nuevos movimientos sociales radica entonces en la presunción que de ellos fundamentalmente, pueden esperarse novedades democráticas al interior de las «nuevas democracias».

En atención a esta presunción en conjunción con el análisis aquí presentado sobre las «nuevas democracias», puede concluirse con un par de reflexiones a propósito de las hipótesis presentadas por Alain Touraine sobre los caminos para América Latina en el llamado Círculo de Montevideo[23]. Frente a la idea de que la elección mayor para América Latina es «entre la democracia y el caos», debe señalarse que «democracia» aparece allí fundamentalmente como sinónimo de «orden», por lo que debería discernirse entre un orden efectivamente democrático y un orden totalitario que se presente como democrático.

En la perspectiva de ese discernimiento, frente a la hipótesis de que «la construcción de un sistema político democrático tiene siempre prioridad sobre la organización de movimientos sociales independientes», no hay que perder de vista que el reforzamiento del sis-

23 Cfr. Semanario *Búsqueda,* Montevideo, jueves 5 de septiembre de 1996, pp. 64 y 50.

tema político podría significar reforzamiento del totalitarismo bajo la pretensión de reforzamiento de la democracia, mientras que el desarrollo de los movimientos sociales independientes, no necesariamente tendría que ser visualizado como la amenaza del caos, sino que bien puede ser percibido, como el proceso complejo de construcción democrática de un nuevo orden democrático, motivado por la inevitable interpelación que los nuevos espacios de democratización operen sobre los espacios políticos tradicionales.

Por supuesto, lo que en principio es estimable como posibilidad, en esos términos debe ser analizado en su facticidad, sin la sobrecarga de una infundadamente pretendida necesidad.

BIBLIOGRAFÍA

BORON, Atilio A. (1997): "La transición hacia la democracia en América Latina: problemas y perspectivas". En id. *Estado Capitalismo y Democracia en América Latina*, 3ª ed. UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 229-269.

BRUNNER, José J.(1990): "Chile: entre la cultura autoritaria y la cultura democrática." En Hugo Zemelmann (Coordinador) *Cultura y política en América Latina,* Siglo XXI, México, 85-98.

BUTAZZONI, Fernando (1990): "Una visión cultural del Uruguay de los ochenta". En Hugo Zemelmann (Coordinador) *Cultura y política en América Latina,* Siglo XXI, México, 68-84.

CALDERON, Fernando (1995): *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica.* Siglo XXI, México.

CALVILLO, Miriam y FAVELA, Alejandro (1995): "Los nuevos sujetos sociales. Una aproximación epistemológica". *Sociológica*. Año 10, Nº 28, UAM, México.

CAVAROZZI, Marcelo (1991): "Más allá de las transiciones a la democracia". *Revista Paraguaya de Sociología.* Nº80, Asunción del Paraguay, 131-154.

De LUCA, Miguel y MALAMUD, Andrés (1996): "La estabilidad democrática en la Argentina de fin de siglo". En Julio Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 215-242.

De SIERRA,Gerónimo (1994): "Sobre los problemas de (in)gobernabilidad en el Uruguay neoliberal de la posdictadura" En *id*. (Compilador), *Democracia emergente en América del Sur*, UNAM, México, 207-228.

FERNANDEZ, Estela (1995): "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana". En Arturo A. Roig (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina, 27-47.

GALLARDO, Helio (1992): "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina". Revista *PASOS*, Nº Especial/3, San José de Costa Rica, 27-42.

GALLARDO, Helio (1996): "Democratización y democracia en América Latina". Revista *PASOS,* Nº 68, San José de Costa Rica, 10-19.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1990): "La dinámica del estancamiento: la cultura militar y el poder civil en la Argentina". En Hugo Zemelmann (Coordinador), *Cultura y política en América Latina,* Siglo XXI, México, 53-67.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1994): "La modernización que atrasa. La cultura bajo la reacción neoconservadora". En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Vol. VI, Nº 16-17, México, 17-32.

GARCIA DELGADO, Daniel (1994): "Problemas y desafíos de la modernización de ruptura". En *id. Estado y Sociedad: la nueva relación a partir del cambio estructural*, FLACSO, Buenos Aires, 247-286.

GERMANI, Gino (1985): "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna". En *id. et. al. Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 21-57.

HOLLOWAY, John (1992): *"La reforma del Estado: capital global y Estado nacional"*. *Perfiles Latinoamericanos,* México, 7-31.

HINKELAMMERT, Franz J. (1981): *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, 2ª Ed., San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, Franz J. (1990 a): *Crítica a la Razón Utópica.* DEI, 2ª Ed., San José de Costa Rica.

HINKELAMMERT, Franz J. (1990 b): "El Estado de Seguridad Nacional, su Democratización y la Democracia Liberal en América Latina". En *id*. *Democracia y Totalitarismo,* DEI, San José de Costa Rica, 2ª ed., 211-228.

LECHNER, Norbert (1986): "El proyecto neoconservador y la democracia". En Julio Labastida Martín del Campo (Coordinador), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea,* Siglo XXI, México, 215-243.

LECHNER, Norbert (1990 a): "Hay gente que muere de miedo". En *id*. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago, FCE, 2ª ed., 87-101.

LECHNER, Norbert (1990 b): "La democratización en una cultura posmoderna". En *id*. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago, FCE, 2ª ed., 103-118.

LEIRAS, Santiago (1996): "Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?". En Julio Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 169-175.

LLENDERROZAS, Elsa (1996): "Brasil: democracia e instituciones en la década del '90". En Julio Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias en el Cono Sur: cambios y continuidades*. UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 327-353.

MIRANDA LORENZO, Humberto (1995): *La reflexión democrática alternativa en el movimiento popular latinoamericano contemporáneo. Algunas nociones de democracia como forma de Estado, cultura y relaciones intersubjetivas en el pensamiento progresista latinoamericano de los '90.* Inédito, Grupo: América Latina: filosofía social y axiología, Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias, La Habana.

MOULIAN, Tomás (1994): "Limitaciones de la transición a la democracia en Chile". En **Proposiciones** 25, Santiago, 34-45.

MOULIAN, Tomás (1995): Chile. "Las condiciones de la democracia". En *Nueva Sociedad*, Nº 140, Caracas, 4-11.

O'DONNELL, Guillermo (1993): "Estado, democratización y ciudadanía". En *Nueva Sociedad*, Nº 128, Caracas, 63-87.

O'DONNELL, Guillermo (1994): "Introducción a los casos latinoamericanos". En *id*. *et al*. (Compiladores), *Transiciones desde un gobierno autoritario/2 América Latina*, Paidós, Barcelona, 15-36.

RESPUELA, Sofía (1996): *Las transiciones a la democracia en América Latina. Las teorías de los '80 desde los '90*. En Julio Pinto (Compilador), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades.* UBA, Oficina de Publicaciones CBC, Buenos Aires, 177-213.

ROIG, Arturo (1987): "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana". En *id*., *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.

SASSO, Javier (1980): *Totalidad concreta y conciencia posible.* Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela.

TAMAYO FLORES-ALATORRE, Sergio (1995): *"Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos"*. *Sociológica,* Año 10, Nº 28, UAM, México.

TORRES-RIVAS, Edelberto (1994): *"América Latina: Gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis"*. Revista *PASOS*, Nº 51, San José de Costa Rica, 14-19.

VILAS, Carlos (1994): *De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo. (Notas para una perspectiva macro). CIIH, UNAM, México.*

VUSKOVIC BRAVO, Pedro (1993): "Las proyecciones sociales y políticas de la pobreza y la desigualdad". En *id*. *Pobreza y desigualdad en América Latina*. CIIH, UNAM, México, 135-161.

WEFFORT, Francisco C. (1993 a): "Nuevas democracias. ¿Cuáles democracias?". En *id*. *¿Cuál democracia?* FLACSO, San José-Costa Rica, 133-166.

WEFFORT, Francisco C. (1993 b): *"Democracia delegativa versus movimiento democrático"*. En *id*. *¿Cuál democracia?* FLACSO, San José-Costa Rica, 167-190.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 32-42**

Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores

A Critical Balance of Iberoamerican Philosophy in the So-Called Founders Stage

Raúl FORNET-BETANCOURT

Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat Aachen, Alemania.

RESUMEN

El estudio propone una revisión crítica de la tesis, normalmente admitida, de que la llamada generación de los "Fundadores" es la generación que prepara las condiciones para la "normalidad filosófica" en América Latina. En este sentido trata de aclarar qué filosofía fundan los fundadores, es decir, qué pone en cuestión la concepción de la filosofía con la que esta generación trabaja y plantea la necesidad de reconocer la orientación eurocéntrica de la misma y por tanto de resituar el aporte de dicha generación a la filosofía latinoamericana, pues "latinoamericana" no es sólo esa filosofía "normalizada" según el canon europeo.
Palabras calve: Filosofía iberoamericana, fundadores, crítica, historia.

ABSTRACT

This study proposes a critical revision of the normally accepted thesis that the founder generation is the generation that prepared the basis for "philosophical normality" in Latin America. In this sense we try to clarify that philosophy is established by the founders. In this sense we question the conception of the philosophy which this generation founded, and propose the need to recognize the European orientation of the same. The contribution of this generation to Latin American philosophy must be revalued, since Latin American philosophy is not just the "normalization" of European philosophy.
Key words: Latin American philosophy, founders, criticism, history.

Recibido: 11-01-2001 • Aceptado: 14-02-2001

INTRODUCCIÓN

La obra de los filósofos que componen el grupo o generación de los llamados "fundadores" de la filosofía latinoamericana ocupa hoy un lugar central indiscutible en la historia de la filosofía del continente.

En casi todas las historias del pensamiento filosófico en América Latina se suele presentar a los "fundadores", en efecto, como "la generación insigne"[1] que hace posible justamente "el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica y de Iberoamérica en la filosofía"[2].

No es, pues, extraño que se les suela presentar como verdaderos "clásicos" de la tradición filosófica latinoamericana. Pensemos, por ejemplo, en la presentación que se hace de figuras tales como Antonio Caso (México, 1883-1946), Alejandro Deustua (Perú, 1849-1945), Alejandro Korn (Argentina, 1860-1936), Enrique José Varona (Cuba, 1849-1933), José Vasconcelos (México 1882-1959), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872-1958); pero pensemos también en los casos de Enrique Molina (Chile, 1871-1956), Raimundo Farias Brito (Brasil, 1862-1917) y José Ingenieros (Argentina, 1877-1925).

Este hecho ha llevado a que, como suele suceder con los "clásicos" de todas las tradiciones, el grupo de los "fundadores" se haya convertido en un grupo de pensadores prácticamente "intocables", ya que se les ve precisamente como los insignes "fundadores" de una herencia que debe ser cuidada como un patrimonio cultural.

Y es sabido que Francisco Romero (1891-1962) no sólo fue el primero en calificar a ese grupo de pensadores latinoamericanos con el nombre de "generación de los fundadores", reclamando en consecuencia un lugar privilegiado para ellos en nuestras historias de la filosofía; sino que fue también el primero en formular explícitamente la consecuencia que se desprendía de dicha consideración, a saber, que la "generación de los fundadores" debía ser estudiada con una actitud de reverencia, respeto y admiración[3]. Se sabe además que para Francisco Romero ese trato especial de reconocimiento y reverencia está más que justificado en el caso de los "fundadores", puesto que es su obra la que, además de facilitar el ya señalado "ingreso de Iberoamérica en la filosofía", va a hacer posible que en América Latina la filosofía logre alcanzar en su ejercicio el nivel de profesionalidad y de seriedad que él mismo ha caracterizado con la célebre fórmula de la "normalidad filosófica"[4].

Pero si recuerdo el nombre de Francisco Romero en este contexto no es tanto para discutir su concepto de "normalidad filosófica" en cuanto tal, como para problematizar más bien un aspecto concreto de su concepción acerca de la "normalidad filosófica", a saber, la interpretación que nos trasmite de una etapa de la filosofía latinoamericana. O sea que me interesa hacer ver cómo Francisco Romero, suponiendo por cierto una determinada

1 Francisco Romero, "Enrique José Varona", en *Filósofos y Problemas*, Buenos Aires, p. 14.

2 *Ibid.*; p. 13

3 Cf. Francisco Romero, Ibid.; pp. 15 y sgs; y *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires 1952, p. 14.

4 Francisco Romero, "Enrique José Varona", ed. cit.; p. 14; "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *Filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires 1961, pp. 147-156. Ver también: Carlos A. Ossandon, "El concepto de "normalidad filosófica" en Francisco Romero", en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 7/8 (1979) 115-130; y "Leopoldo Zea, Romero y la normalidad filosófica latinoamericana", en Sociedad Interamericana de Filosofía (E.d.), *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas 1983, pp. 169-181.

concepción de la filosofía, interpreta una generación de filósofos latinoamericanos a la luz de su categoría de la "normalidad filosófica" para presentarlos precisamente como los "fundadores" de esa tradición con la que la filosofía en América Latina "empieza a entrar en sus cauces normales"[5] y con la que se hace posible por consiguiente ejercitar el oficio "de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia"[6]. Pero me interesa sobre todo analizar y cuestionar la validez de esta caracterización de la situación de la filosofía latinoamericana en esta época como etapa de *la* tradición fundante, y mostrar en perspectiva crítica además las consecuencias que se derivan de la aceptación de dicha caracterización para la vida filosófica en América Latina.

En este sentido mi trabajo, por tanto, se estructura en dos momentos distintos analíticamente, pero con una interrelación temática esencial. En el primero se presentará la base argumentativa que parece fundamentar el discurso de una "generación de fundadores" en la filosofía latinoamericana, mientras que en el segundo se intentará el cuestionamiento crítico de tal caracterización.

1. LA "GENERACIÓN DE LOS FUNDADORES" COMO GENERACIÓN QUE CREA LAS CIRCUNSTANCIAS PARA LA "NORMALIDAD FILOSÓFICA" EN IBEROAMÉRICA

Es evidente – debo señalar de entrada – que en el marco de este breve trabajo es imposible presentar un análisis de la obra de esta generación de filósofos latinoamericanos. Hay que admitir que se trata de un grupo de figuras realmente singulares que, a pensar de las limitaciones que haré valer en el cuestionamiento crítico del próximo punto, nos han legado una herencia con referencias fundamentales para la cultura filosófica en América Latina. Y hay que saber y admitir igualmente que nos han legado esa herencia en obras de gran alcance y con acento propio que no sólo documentan la profundidad sino también la amplia pluralidad de los planteamientos de esta generación; y que requieren siempre, por tanto, un estudio detallado y aparte.

Pero si bien es cierto que tengo que renunciar aquí a un estudio de ese tipo por esa razón obvia que acabo de indicar, no es menos cierto que tampoco es indispensable para lo que se quiere mostrar aquí. Recuerdo, pues, el título de este apartado y advierto de manera explícita que lo central aquí no es la obra en sí de la "generación de los fundadores", sino la interpretación de su obra impulsada por Francisco Romero y hoy dominante en la historiografía filosófica latinoamericana. En el siguiente apartado sí tendré que arriesgar al menos algunas consideraciones generales sobre la obra de este grupo, pues ya no se trata sólo de analizar una interpretación, sino de mostrar si esa interpretación le hace justicia a los "fundadores" o no, viendo las posibilidades y límites de sus planteamientos; y para ello es necesaria evidentemente una aproximación mínima a su obra. Pero para este punto basta con seguir la imagen que se nos ofrece de ellos en la interpretación que queremos contrastar.

Pues bien; para Francisco Romero no cabe duda de que pensadores como Antonio Caso, Alejandro Korn, Enrique Molina, José Vasconcelos o Carlos Vaz Ferreira merecen

5 Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Sobre la filosofía en América*, ed. cit.; p. 15.

6 Francisco Romero, *Filosofía de la persona y otros ensayos*, ed. cit.; p. 126.

el calificativo de "fundadores" porque son ellos los que, "por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral..., echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia discreta o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio o el aporte doctrinal... Todos ellos tienen una significación singular, un puesto aparte en los cuadros de la inteligencia hispanoamericana. Ya ellos filosofan por una íntima necesidad, que es en algunos como un destino; pero, avanzada todos ellos de un ejercito aún inexistente cuando inician su labor, filosofan en la soledad, sin compañía ni resonancia, sin que el contorno atribuya mayor valor a su esfuerzo..."[7].

Para Romero, pues, los "fundadores" fundan tradición filosófica desde la soledad de su personal vocación filosófica; y es por ello que su acto fundador marca una radical inflexión en la vida intelectual de América Latina, a saber, la aparición de la filosofía como una función de la cultura. Lo que significa que en la cultura iberoamericana, que "había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica"[8], suena la hora de la reflexión filosófica pasándose así a una nueva etapa de madurez intelectual. O, para decirlo con las palabras del propio Francisco Romero, la obra de los "fundadores" pone de manifiesto un hecho de extrema importancia: "... el hecho que la cultura de nuestros países se eleve a la conciencia filosófica, anunciando con ello que llegan a su definitiva mayoría de edad"[9].

De esta suerte los "fundadores" son aquellos que con su obra y ejemplo, con su ejercicio de la vocación de filósofo, hacen que pueda haber filosofía como función cultural en la cultura latinoamericana; es decir, filosofía como expresión de madurez cultural o, todavía más concretamente, como actividad regular, habitual y común en un orden cultural, y no como tarea de espíritus raros no integrados a la vida normal de la cultura. Y de ahí precisamente que Francisco Romero vea en esta "generación de los fundadores" el grupo precursor que realiza a cabalidad el trabajo pionero que funda y hace posible el desarrollo de la filosofía latinoamericana en una situación de "normalidad filosófica".

En este sentido resultan muy claras estas palabras de Francisco Romero: "Si la filosofía es ahora tarea natural y aun habitual entre nosotros; si crece ante nuestros ojos y cada dos o tres años podemos agregar un nuevo nombre a una nómina ya bien abundante de mentes empeñadas a fondo en estos estudios; si, en pocas palabras, ha comenzado nuestra colonización del territorio filosófico – es porque tenemos a nuestra espalda la generación insigne de los fundadores ... Si hoy tenemos en Iberoamérica un vasto taller que afronta la filosofía como tarea, en comunicación y diálogo, y con perspectivas de avance y de aporte propio – a ellos en primer lugar se lo debemos"[10].

Si no entendemos mal, el argumento fundamental en la interpretación que Francisco Romero nos ofrece de los "fundadores" como generación que forja el camino de la normalización de la filosofía en América Latina y que posibilita con ello la tarea propiamente filosófica de la generación que les sigue inmediatamente – que en la cronología de Francisco

7 Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *ed. cit.*; p. 13.

8 Francisco Romero, "Enrique José Varona", *ed. cit.*; p. 9.

9 *Ibid.*; p. 9.

10 *Ibid.*; pp. 14-15.

Romero sería la tercera generación[11] o sea los filósofos que están ya en la situación de la "normalidad filosófica"–, se basa en que son los miembros de esta generación quienes han provocado "la aparición de la verdadera y activa conciencia filosófica"[12].

Ya hemos señalado que este mérito fundamental de la generación de los fundadores está ligado en Francisco Romero a la idea de que en América Latina suena por fin la hora de ejercer la filosofía en "el sentido de una común función de cultura"[13]. Y si tenemos en cuenta todavía que este ejercicio de la filosofía como una función cultural más significa, en su nivel concreto de práctica cotidiana de una actividad profesional, poder disponer no solamente de la vocación profesional y de la correspondiente formación (académica) para cultivarla, sino también de los medios institucionales y organizativos que aseguren el ejercicio público del oficio de filósofo, como son la cátedra universitaria, el curso libre o conferencia, la revista especializada[14], etc.; se comprende que Francisco Romero, al hacer de su concepto de la "normalidad filosófica" la categoría que orienta su interpretación de los "fundadores", está suponiendo una determinada concepción de la filosofía, y que la aplica como la comprensión paradigmática que le permite caracterizar la obra de los "fundadores" precisamente en el sentido de la creación de las condiciones necesarias para lograr la normalización en el ejercicio de la filosofía en América Latina. En realidad, la argumentación de Francisco Romero no se comprende en su coherencia interna si no se explicita este presupuesto de la misma. Por esto debo volver aquí sobre la afirmación que apunté de pasada en el punto introductorio y explicar, aunque sea brevemente, los rasgos esenciales de la comprensión de la filosofía subyacente a la categoría de la "normalidad filosófica".

Por las citas ya aducidas donde Francisco Romero nos habla de la conciencia filosófica como expresión de madurez cultural, de mayoría de edad intelectual o de función normal de reflexión en el orden cultural, se evidencia, en efecto que parte de una concepción de la filosofía y que ésta se inscribe concretamente en la tradición hegeliana que, como se sabe, considera la filosofía como una forma de saber racional autoreflexivo y, por tanto, superior y "tardío" en relación con otras manifestaciones culturales. El propio Francisco Romero nos da la pista de este primer rasgo característico de su concepción filosófica al escribir: "...porque la filosofía, comparada por Hegel, como es sabido, con el búho, el ave de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su postrera y más ardua etapa"[15].

Otro rasgo esencial de la concepción de la filosofía con que opera Francisco Romero, radica, sin duda, en la vinculación del quehacer filosófico con una actividad profesional cuyo ejercicio requiere justamente de "cauces normales" que implican a su vez la inserción de la filosofía en los procesos de organización y de institucionalización de la cultura. Lo que asegura, por su parte, el aspecto, subrayado por Francisco Romero, del desenvolvimiento de la filosofía como función regular de cultura.

11 Cf. Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *ed. cit*.; pp. 11 y sgs; y "Enrique José Varona", *ed. cit*.; pp. 11y sgs.

12 Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *ed. cit*.; p. 14.

13 *Ibid*.; p. 11.

14 *Ibid*; pp. 15 y sgs.

15 Francisco Romero, "Enrique José Varona", ed. cit.; p. 9. Ver también: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Theorie Werkausgabe*, Bd. 7, Frankfurt 1970, p. 28.

Muy unido a este rasgo está un tercero que se manifiesta en la ubicación preferencial de la filosofía en el ámbito académico. De manera que la filosofía se concibe primordialmente como una tarea de profesores universitarios; es decir, es asunto de "especialistas" consagrados a su materia, y que deben tener, evidentemente, las debidas credenciales académicas.

Por último, y a un nivel más concreto, señalaría la característica del hábito de estudio que hace de la filosofía una vocación personal, una pasión por estudiar y conocer metódicamente la filosofía en su propia historia, pero también la realidad en general.

Sin entrar ahora a problematizar esta concepción de la filosofía – esto queda reservado para el próximo punto de mi trabajo –, me limito aquí a recalcar su papel en la argumentación de Francisco Romero a favor de su interpretación de los "fundadores" como pioneros de la vida filosófica que hace posible la normalización de la filosofía en América Latina. Es esta concepción de la filosofía la que asegura la coherencia de su argumentación y la que justifica y legitima su interpretación. Pues es precisamente esta concepción de la filosofía o, mejor dicho, la aceptación de la normatividad y del carácter paradigmático universal de esta manera de entender la filosofía la que da base al argumento de Francisco Romero en el que se nos presenta a Antonio Caso, Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Enrique José Varona, Carlos Vaz Ferreira etc.; como la "primera generación" de filósofos latinoamericanos, es decir, como los primeros que hacen de la filosofía en América Latina una actividad "profesional" en sentido estricto, con todas sus consecuencias. Ellos representarían, por decirlo así, la aparición del filósofo a tiempo completo. Por ello, en la lógica del argumento de Francisco Romero, es legítimo referirse a este grupo de filósofos en el sentido de la tradición fundante de la filosofía en América Latina y darles, en consecuencia, el nombre de "fundadores". Pero debe observarse que con esta interpretación Francisco Romero está centrando la importancia de la obra de este grupo de pensadores en el aporte que hace a una determinada cultura filosófica, a saber, la cultura filosófica académica que se produce y reproduce con la institucionalización universitaria de la filosofía en Europa. Más adelante volveré sobre este aspecto. Lo que interesa aquí es resaltar el hecho de que, siguiendo la lógica del argumento de Francisco Romero, resuelta obvio calificar a este grupo de filósofos latinoamericanos como "fundadores", ya que son los que fundan la posibilidad, más aún, los que crean ya con su obra y ejemplo las condiciones para practicar la filosofía según el criterio implícito para dicho ejercicio en la categoría de la "normalidad filosófica". Desde la perspectiva de esta interpretación estamos, por tanto, ante la generación que inicia la cultura del filosofar "por su cuenta y con resuelta consagración"[16]; y que nos enseña en concreto que la filosofía es investigación y estudio metódico, vocación de profundidad y práctica profesional de esa vocación en el marco institucional de un orden cultural. Es la generación en suma, que acorta "la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa"[17] y que contribuye con ello a normalizar el interés filosófico en América Latina. Pero pasemos ahora a la problematización de esta interpretación para ver dónde están sus límites y ver además si la caracterización de esta generación de filósofos como "fundadores" es realmente legítima.

16 Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *ed. cit*.; p. 11.

17 *Ibid*.; p. 11.

2. LOS "FUNDADORES" DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: ¿FUNDADORES DE QUÉ?

En este apartado estructuraré mi argumentación en tres pasos. Primero: Crítica de la concepción de la filosofía desde la que Francisco Romero fundamenta su interpretación de esta generación de filósofos latinoamericanos como "fundadores" de la filosofía latinoamericana. Segundo: Planteamiento de la cuestión de si su interpretación hace justicia a la obra de esta generación. Y tercero: Esbozo de las consecuencias que ha implicado e implica todavía la aceptación de una "generación de fundadores" para el quehacer filosófico en América Latina. Paso, pues, a explicar estos pasos.

1. La concepción de la filosofía que inspira la categoría de la "normalidad filosófica" así como la caracterización subsiguiente de un grupo de filósofos como "fundadores" en Francisco Romero, me parece que es de clara raigambre europea y de tendencia europeizante. Y, para ser más preciso, añadiría que su concepción de la filosofía es tributaria de la tradición filosófica universitaria centroeuropea. Lo que quiere decir que comprende la filosofía desde el horizonte de esa específica cultura filosófica que se crea con la institucionalización de la filosofía en las universidades como carrera o disciplina del saber. Sin reparar conscientemente en el hecho de que ese proceso de institucionalización cultural ha promovido toda una transformación del quehacer filosófico, Francisco Romero se inscribe en su horizonte y tiende a ver en esa cultura de la filosofía el modelo paradigmático por excelencia.

Esta tendencia de su argumentación se hace especialmente notoria en su comprensión de la "normalidad filosófica". Recordemos, por ejemplo, cómo los "cauces normales" que Francisco Romero propone como prueba de esa maduración en el ejercicio de la filosofía en América Latina, responden todos ellos al canon de la cultura filosófica universitaria o académica europea: la cátedra universitaria, la conferencia especializada, la publicación de artículos en revistas filosóficas o de libros en colecciones de la materia, los congresos filosóficos, la fundación de sociedades filosóficas y el trabajo regular en ellas, etc.[18] Sin olvidar, naturalmente, que esa entrada o ejercicio de la filosofía en sus "cauces normales" significa para Francisco Romero que en América Latina nace y se desarrolla un tipo de "filósofo profesional" consciente de que buena parte de su trabajo debe estar caracterizado por el estudio "de lo que va ocurriendo en los países de producción original"[19]. Y si llamo la atención sobre este último aspecto no es porque quiera sugerir que Francisco Romero conciba la filosofía latinoamericana como un simple eco de la europea, sino más bien para ilustrar el carácter de modelo rector que tiene para él la cultura filosófica europea.

Cabe señalar, por último, que su ubicación teórica en el horizonte de la cultura filosófica (universitaria – académica) de Europa se pone también de manifiesto en su defensa de la filosofía como una función ordinaria de la cultura. Pues asume con ello no sólo la concepción hegeliana subyacente a la misma, sino también, y sobre todo, la idea de la filosofía como disciplina integrada en un determinado orden epistémico y cultural. Con lo cual, dicho sea de paso, descuida, en mi opinión, una dimensión esencial del quehacer filosófico, cual es la tarea crítica y subversiva que ha de desempeñar la reflexión filosófica en contex-

18 *Ibid.*, p. 15 y sgs.

19 *Ibid.*, p. 15.

tos históricos determinados por órdenes culturales que, por ser el reflejo de la cultura dominante de élites, tienden a convertir la filosofía en un elemento estabilizador de sus correspondientes sistemas de valor. Por eso no se reconoce tampoco la significación de las "culturas alternativas" como fuente y lugar hermenéutico del filosofar[20].

2. La hipótesis de trabajo que planteo en la cuestión a tratar en este segundo paso de mi argumentación, es clara: La interpretación de Francisco Romero no hace justicia a la obra de los filósofos que él llama "fundadores". Su interpretación es, por lo menos, parcial y reductivista o selectiva. Se habrá notado, en efecto, que su lectura tiene por resultado una visión de la obra de los "fundadores" que enfoca sobre todo su significación como aporte a la normalización (académica) de la filosofía en América Latina. Su interés es, en suma, mostrar que son los "fundadores" de la filosofía latinoamericana, entendiendo por ésta en primer lugar la cultura filosófica académica profesional. Pero visualizar a los "fundadores" poniendo el foco de la atención en su aporte al nacimiento de esa cultura de la filosofía, me parece que es estrechar el significado de su herencia.

Intentaré ahora, como había señalado antes, una aproximación mínima a la obra de algunos de los "fundadores", para contrastar la interpretación de Francisco Romero y esbozar, aunque sea muy esquemáticamente, el fundamento de mi hipótesis de trabajo.

Tomemos, para empezar, el ejemplo de Antonio Caso en México. Indudablemente es un filósofo que tiene una declarada vocación de maestro universitario y de estudioso riguroso de la filosofía académica europea; pero su obra es ejemplo también de ejercicio contextualizado y público de la filosofía, como demuestra su famoso debate sobre el marxismo en México o sus análisis sobre la cuestión de la identidad nacional[21].

Lo mismo cabe decir de su compatriota José Vasconcelos que, además de ser autor de clásicos tratados de metafísica, ética y estética[22], esbozó una filosofía de la cultura americana y su destino[23], incitándonos además a "filosofar con los tesoros de la experiencia nacional"[24].

Y acaso con más razón podríamos aducir los ejemplos de Alejandro Korn y de José Ingenieros en la Argentina. Grandes maestros universitarios que saben vincular la enseñanza magistral desde la cátedra con la ocupación y preocupación por los asuntos públicos. Recordemos aquí el aporte de Korn al desarrollo del "socialismo ético"[25] en América Latina o

20 Para ilustrar con un ejemplo concreto esta limitación en el planteamiento de Francisco Romero me permito recordar aquí la concepción de la filosofía en Sartre. Ver especialmente: Jean-Paul Sartre, "Les Damnés de la terre", en *Situations, V*, Paris 1964, pp. 167-193; y Pierre Trotignon, "Le dernier métaphysicien", en *L'Arc* 30 (1966) 27-32; donde se explica cómo Sartre practica una filosofía que, lejos de ser la "coronación" de la cultura, se ejerce más bien en el sentido de una potente arma de subversión. Ver también: Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt 2000.

21 Cf. Antonio Caso, "Polémicas", en *Obras Completas*, tomo 1, México 1971; y *Antología Filosófica*, México 1978.

22 Cf. José Vasconcelos, "Tratado de Metafísica", en *Obras Completas*, tomo 3, México 1959; "Ética", en *Obras Completas*, tomo 3, México 1959; y "Estética", en *Obras Completas*, tomo 3, México 1959.

23 Cf. José Vasconcelos, "Indología", en *Obras Completas*, tomo 2, México 1958; y *La raza cósmica*, México 1948.

24 José Vasconcelos, "Indología", *ed. cit.*, p. 1206.

25 Cf. Alejandro Korn, "Socialismo ético", en *Obras Completas*, Buenos Aires 1949, pp. 503-585.

la decisiva contribución de Ingenieros al programa del "socialismo positivo" en nuestro continente o al análisis de la cuestión de la identidad latinoamericana[26].

Creo que estos ejemplos son lo suficientemente representativos como para ilustrar que la obra de los "fundadores" puede y debe ser valorada también en base a su contribución al proceso de contextualización de la filosofía en América Latina. Pero esto significa ubicar su obra en la tradición que fundan aquellos que, como Andrés Bello o José Martí – entre otros muchos –, denuncian el vicio de la imitación en nuestro hábito de pensar, y dan como norte para el ejercicio de la actividad intelectual la creatividad, es decir, aprender a pensar desde el contexto y en comunión con sus tradiciones culturales; para que, como dice Martí, cuando aparezca un problema en Cojímar, no se vaya a buscar la solución en Danzig[27].

Contextualizar la filosofía no significa acomodar un modelo supuestamente paradigmático a un contexto geográfico sino la opción metodológica y hermenéutica de arraigar el quehacer filosófico en la propia tradición cultural. Y creo que los "fundadores" también han contribuido a este proceso de contextualización de la filosofía en América Latina; si bien hay que reconocer que su aporte en este sentido es limitado, ya que dialogaron fundamentalmente con la cultura "criolla" latinoamericana; o, mejor dicho, porque confundieron ésta con la cultura latinoamericana en general e ignoraron la real diversidad cultural que caracteriza al continente[28].

3. La aceptación de la interpretación de Francisco Romero y, más concretamente, la de su discurso a favor de la "normalidad filosófica" ha tenido serias consecuencias para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Sin ignorar las consecuencias positivas que ha tenido, como por ejemplo el fomento y la consolidación de una cultura filosófica universitaria de alto nivel y seriedad, me limito aquí a enumerar algunas de las consecuencias negativas que veo en dicho proceso, porque me parece que requieren urgente corrección.

En primer lugar llamaría la atención sobre este hecho: Es evidente que el discurso de una "generación de fundadores" o de una "generación de patriarcas", según prefiere decir Francisco Miró Quesada[29], supone una descalificación de la filosofía que se hace con anterioridad a dicha generación, ya que, como hemos visto, ésta sería la generación que filosofa por primera vez en sentido estricto. Pero ya hemos señalado que la lógica de este argumento radica precisamente en su concepción de la filosofía. O sea que si no se comparte esa concepción o se parte de que la filosofía tiene siempre una pluralidad de culturas o maneras de practicarse, no se ve razón alguna para convertir al grupo de filósofos que fundan la cultura universitaria en América Latina en los "fundadores" de la filosofía latinoamericana en general, excluyendo de este modo a muchas figuras que practicaron un filosofar contextual en nuestro continente, y ello ya antes de la colonización europea.

26 Cf. José Ingenieros, "Sociología argentina", en *Obras Completas*, tomo 6, Buenos Aires 1961; y *Antiimperialismo y nación* (antología), México 1979. Ver además: Raúl Fornet-Betancourt, "Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus", en *Dialektik* 2 (1993) 135-150.

27 Cf. José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 20.

28 He detallado más esta crítica en mi estudio *La filosofía y la interculturalidad en América Latina* – en prensa.

29 Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974, pp. 13, 41 y 45. El término de "patriarca" ya fue usado también por Francisco Romero.

Mas lo problemático de este discurso no es únicamente que es excluyente de cara al pasado. También lo es de cara a su presente. De aquí que vea una segunda consecuencia en el hecho de que excluye a pensadores contemporáneos a los llamados "fundadores" porque no contribuyeron a la "normalidad filosófica", vale decir, porque practicaron la filosofía siguiendo otros cánones u otra dirección ideológica. Un ejemplo contundente sería la exclusión de José Carlos Mariátegui.

La tercera consecuencia que quiero enumerar, se refiere a que la interpretación de Francisco Romero lleva a potenciar "un proyecto latinoamericano de filosofar"[30] de clara vocación europea, como lo muestra sobre todo la obra de la "generación forjadora", siguiendo la tipología establecida por Francisco Miró Quesada[31]. De esa "generación forjadora" cuya figura de más relieve es acaso Francisco Romero, nos dice Francisco Miró Quesada que es la generación que logra transformar el pensamiento latinoamericano "de mero filosofar en filosofar auténtico"[32]; pero entendiendo que "filosofar auténtico" significa "hacer filosofía a la europea"[33]. Para esta generación, por tanto, la autenticidad del filosofar ha de ubicarse en el estilo europeo[34].

Para ilustrar este europaismo en la "generación de los forjadores", me permito transcribir otra cita de Francisco Miró Quesada, que creo que no necesita comentarios: "La filosofía que se persigue con el movimiento, es la filosofía europea. En esto Romero no se diferencia de los patriarcas, que empiezan a filosofar con material europeo, sin dudar ni un momento que la filosofía que nos interesa es la europea ... sólo la asimilación del pensamiento europeo actual habrá de hacer posible que nuestras fuerzas germinales logren desplegarse en verdaderas realizaciones. Para él, como para todos los miembros de su generación y para todo pensador latinoamericano que pueda considerarse "integrado" en el movimiento, lo que nos interesa conocer, asimilar y manejar según nuestras más propias exigencias, es la actualidad europea"[35].

Es cierto, por otra parte, que esta vocación europea del "proyecto latinoamericano de filosofar" ya no es tan unitaria en la generación que sigue a los "forjadores" y que Francisco Miró Quesada clasifica en su cronología como "tercera generación". Pues con ésta nueva generación se produce una bifurcación en el "proyecto latinoamericano de filosofar" que lleva a la división en dos grupos, siendo razón de esta división precisamente el distinto enfoque que se le da en ambos grupos a la cuestión de la autenticidad. O sea que frente a los representantes del proyecto en su versión original se constituye ahora un grupo, liderado por Leopoldo Zea, que hace valer que "la autenticidad ... no puede consistir en filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente"[36].

Con todo, a pesar de este viraje hacia lo propio en el tema de la autenticidad que representa indudablemente un impulso fuerte en el proceso de contextualización de la filo-

30 *Ibid*., pp. 25 y sgs.

31 *Ibid*., pp. 13 y sgs.

32 *Ibid*., p. 50.

33 *Ibid*., p. 53.

34 *Ibid*., p. 122.

35 *Ibid*., p. 127-128.

36 *Ibid*., p. 81. Ver para todo este punto las páginas 73-106.

sofía en América Latina, hay que decir que no se quiebra del todo el eurocentrismo por cuanto que, como en el caso de los "fundadores" también este grupo "disidente" privilegia el arraigo en el mundo cultural criollo. Pero esto nos lleva ya a la última consecuencia.

En íntima relación con lo anterior estaría, por último, una cuarta consecuencia que se puede resumir diciendo que el discurso en favor de una "generación de fundadores" ha llevado a que en América Latina se haya optado preferencialmente por una cultura filosófica monocultural que, justo porque supone la "normalidad filosófica" al estilo occidental como criterio rector de su desarrollo, ha implicado e implica todavía la exclusión o marginación de las otras culturas filosóficas existentes en el continente. Y ahora, evidentemente, no me refiero a la exclusión – ya mencionada – de tradiciones no académicas o de figuras que practican el filosofar sin atenerse a las reglas ni a las fronteras de la "disciplina" filosofía, sino que me refiero a la exclusión de las culturas filosóficas de las tradiciones de los pueblos originarios de América así como de Afroamérica. Se ha desconocido – como se indicó antes – la pluralidad cultural de América. Pero una filosofía que quiera ser latinoamericana *en sentido pleno, y no sólo en un sentido parcial, tiene que superar esa fijación monocultural* y renacer desde y con la diversidad de todas las culturas que conviven en América Latina. Tendría que reconstruirse, por tanto, como un proyecto latinoamericano *intercultural* de filosofar.

De todo lo expuesto se desprende que en una revisión crítica de la filosofía latinoamericana en la etapa que se suele denominar con el nombre de "etapa de los fundadores", habría que cuestionar muy radicalmente esta denominación haciendo ver el estrechamiento de horizonte que conlleva, las exclusiones que implica y fomenta, el carácter ideológico del modelo de filosofía que expande y sus límites para sustentar un proyecto de filosofía latinoamericana que haga justicia a la diversidad cultural de América.

En este sentido mi propuesta sería la de renunciar a tal categorización; o, si se la quiere mantener, propondría regionalizar el acto fundador de estos "fundadores" y reconocerlos sólo como "fundadores" de una determinada cultura filosófica en América Latina. En este caso habría que multiplicar entonces el número de los "fundadores" de la filosofía latinoamericana.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 43-49**

La modernidad electiva en Mariátegui

Elective Modernity in Mariategui

José SAZBÓN

Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

RESUMEN

La originalidad de Mariátegui como político y pensador socialista ha sido estudiada desde diversas perspectivas. En este trabajo, la atención está centrada en su explícita vocación de "modernidad", entendida como exigencia de integración del marxismo a las aperturas del pensamiento contemporáneo: filosofía, ciencias y artes, pero también renovada sensibilidad para las intuiciones vitales suscitadas por las convulsiones sociales y políticas de las primeras décadas del siglo. Luego de indicar la significación que revistió para Mariátegui el aporte soreliano -y su coordinación con las opciones indicadas-, se concede importancia a los recursos expresivos de la prosa mariateguiana, inusuales y encomiables.

Palabras clave: Mariátegui, marxismo, sorelismo, modernidad.

ABSTRACT

The originality of Mariategui as a socialist, politician and thinker has been studied from a variety of angles. In this paper we center our attention on his explicit evocation of "modernity", understood as the need to integrate Marxism in the initial stages of contemporary thought: philosophy, science and art, and also a renewed sensitivity as to the vital intuitions which arose from social and political convulsions in the first decades of the century. After indicating the significance of Sorel's contribution, and his coordination with the indicated options, the importance of the expressive resources of Mariategui's unusual and worthy prose is conceded.

Key words: Mariategui, marxism, sorelism, modernity.

Recibido: 19-10-2000 • Aceptado: 12-01-2001

I

Ni filósofo ni universitario, Mariátegui -a primera vista- no parece ser el tipo de autor que justifique el esfuerzo de la exégesis y, menos aún, la preocupación por establecer los contornos de una "problemática" o el filo de la *coupure* que hiende una obra. Crítico literario, periodista político, orador y ensayista, organizador cultural, dirigente de un partido: estas iniciativas (que resumen su vida pública) se inscriben en diversas -a veces, integradas- áreas de actividad ajenas a la edificación sistemática de un corpus filosófico o científico. ¿Por qué, entonces, someter los textos de coyuntura a una lectura crítica que ordene contenidos y agrupe afinidades, de modo de volver inteligibles los conceptos en el marco de una filosofía? La respuesta es doble: 1) la ensayística de Mariátegui importa como estación americana de un marxismo hasta entonces sólo aclimatado en el europeo suelo originario; 2) en la perspectiva de una historia de las ideas, esa obra interesa por la insularidad de su opción en el contexto de las orientaciones marxistas de la época. En el marco del segundo de esos aspectos, sólo nos referiremos en este trabajo a la actitud básica que sostiene el empeño de Mariátegui: la declarada vocación "modernista" de su síntesis filosófica.

En 1929 (un año antes de su muerte), Mariátegui creyó necesario defender su aplicación del método marxista en los *Siete ensayos*, enmarcando esa reivindicación en la oposición a una ortodoxia que desestimaba el "aporte soreliano". Su propia concepción -argumentó-, al tener en cuenta las "grandes adquisiciones" filosóficas y científicas contemporáneas, se adecuaba mejor al "verdadero moderno marxismo" (IP: 16)[1]. En este pasaje -tomado de una reseña autobiográfica-, la única especificación de los logros del pensamiento moderno está referida a las ideas de George Sorel. Ciertamente, la afirmación es una réplica a los impugnadores de ese "aporte" y no un panorama de conjunto; pero algo parecido a esto último figura en el apartado final que -hacia los mismos meses de 1929- cierra la crónica "Veinticinco años de sucesos extranjeros" (HC: 197-202). Aquí, Sorel aparece flanqueado por Bergson, Freud y Einstein, pero, en tanto las contribuciones de los dos últimos son puntuales, sólo Bergson acompaña a Sorel como orientador de un gran cambio de mentalidad. El filósofo francés "ha concurrido como ningún otro...a la muerte del antiguo absoluto" y por eso su filosofía marca un hito en "la trayectoria del pensamiento moderno". En cuanto a la contribución de Sorel (deudora, a su vez, de las aperturas bergsonianas) se ejerce en un campo que Mariátegui designa como "filosofía política": es el rechazo del evolucionismo burgués y socialista. Pero esta misma contribución queda relativizada en otros textos del momento: la significación mayor de Sorel reside, después de todo, en la continuidad-superación de Marx (DM: 20-21), en la modernización del marxismo, que es, en definitiva, el polémico reclamo de Mariátegui en los años veinte.

II

Para una apreciación contextual del carácter "moderno" que debe asumir el marxismo en la perspectiva de Mariátegui, hay que recordar que ese atributo (y su problemática conexa: "pasadismo" vs. vanguardismo, arte decadente vs. arte revolucionario, etc.) inviste una serie de tópicos culturales que movilizaron tempranamente al ensayista peruano. Pocos socialistas de la época siguieron con tanto interés, no sólo la produc-

1 Las referencias bibliográficas figuran al final del texto.

ción artística y literaria del momento, sino también sus fundamentaciones de tendencia: futurismo, ultraísmo, expresionismo, cubismo, surrealismo, etc. Desde su juventud, el propio Mariátegui estuvo envuelto, como poeta y escritor, en el clima exaltante del modernismo limeño. Más tarde, tomaría distancia de esos fervores (el "colonidismo"), en la misma medida en que se afirmaba en él una visión crítica de los contenidos sociales y políticos de las orientaciones estéticas.

Hacia los años 1918-19, tanto la efervescencia social en Perú como la repercusión de algunos procesos de otros países (Reforma Universitaria de Córdoba, revolución mexicana, revolución rusa, "crisis mundial") marcarían una modificación de las actitudes. En adelante, corrientes, escuelas y creadores serían sometidos a un agudo escrutinio para precisar los límites clasistas de algunas vanguardias, así como las aperturas de otras. A partir de la experiencia -política, intelectual y afectiva- italiana, Mariátegui comienza a transitar lo que él llama "las estaciones de mi orientación socialista" (SE: 2). Es durante este recorrido cuando presentará -en aquellas dimensiones que lo preocupan: desde el clima espiritual de la época hasta la singularidad de la filosofía marxista- sus versiones de la modernidad.

En el plano más abarcador, la modernidad, entendida por Mariátegui como "nueva intuición de la vida" propia de una "nueva humanidad" (AM: 17) es, en sí misma, una unidad escindida: sus determinaciones poseen una doble valencia cuyas posibilidades de encarnarse en instituciones y procesos concretos responde a la dirección dual que adopta el impulso histórico. Para comprender esta apertura, hay que tomar en consideración la contraposición que actúa como premisa de esas posibilidades antagónicas. Tal contraste es el que marca (algo emblemáticamente) el vuelco del siglo: al adocenado espíritu ochocentista -cristalizado en las "ilusiones del progreso"- se opone el impetuoso "misticismo" que trae el Novecientos y, más específicamente, la postguerra. Este es el corte que Mariátegui designa como el de *dos concepciones de la vida*: una de ellas se arrastra desde el siglo anterior y se extiende hasta la Guerra Mundial; la otra, postbélica, caracteriza al presente. Es esta última, como modernidad típica de la "nueva humanidad", la que contiene dos potenciales desarrollos encerrados en una idéntica matriz.

Así, la bergsoniana "nueva intuición de la vida" se expresa antitéticamente en un romanticismo bifronte que desgarra la trama histórica. Por un lado, busca reconvertirla al Medioevo; por otro, recrearla en la Utopía. Reacción y revolución conviven en el seno del presente, y Mariátegui cree encontrar en el dispar empeño de fascistas y bolcheviques un idéntico rasgo de la militancia política moderna: la nietzscheana decisión de "vivir peligrosamente" (como opuesta al ideal premoderno, evolucionista, de "vivir dulcemente" –AM: 15, 17). Por tanto, sólo quienes prolongan las tensiones bélicas -convirtiendo a la postguerra en otra guerra-, para conservar violentamente el orden o para subvertirlo violentamente, están en sintonía con el *pathos* romántico de la época. Contra el espíritu apacible y mesurado de la burguesía liberal o del socialismo parlamentario, tanto el fascismo reaccionario como el comunismo revolucionario poseen una "fe combativa", un "mito" movilizador.

Propio de este encuadre mariateguiano es el subsumir las orientaciones políticas y sociales en el marco general del "espíritu" o "impulso" de la modernidad. Así, las tradicionales filiaciones políticas de tendencia resultan sólo especificaciones de un *élan* epocal, la aplicación o el encauzamiento de las "energías románticas del hombre occidental", pues la heroicidad se encarna en un "quijotismo de derecha y de izquierda" (AM: 15-16; también el bergsonismo está parejamente distribuido: HC 199). Es en este contexto de unificación intuicionista de las fuerzas vitales que tiran en direcciones opuestas donde se inscribe la fórmula mussoliniana que evoca Mariátegui para caracterizar el empeño revolucionario, con-

tradictorio por su contenido social, pero idéntico por el temple anímico que empuja a su realización: el "vivir peligrosamente" corresponde, para él, a la perentoria necesidad de "una fe y un mito" combativos (AM: 17-18).

A través de este prisma peculiar, temas y figuras del marxismo aparecerán singularmente refractados. La fórmula paródica en la que Marx condensaba su rechazo de la especulación (pseudo-dialectizante) proudhoniana: "miseria de la filosofía", se convierte, bajo la pluma de Mariátegui, en una imputación de incapacidad para comprender "la fe y el mito de los nuevos tiempos" (AM: 23). La percepción marxiana de las contradicciones que incuba, a largo plazo, el modo de producción burgués es volcada al módulo spengleriano como predicción de la "ineluctable y fatal decadencia" de la sociedad capitalista (EC: 117). El mismo Spengler es invocado para reforzar una característica aserción de Lenin, ya que éste y aquél comparten una visión agónica del imperialismo, que en uno es económico y, en el otro, cultural (EC: 83; DM: 158).

III

¿Cuál sería, entonces, el "verdadero moderno marxismo" al que se refiere Mariátegui en su último año de vida? Es en la discusión con Henri de Man donde se puede descubrir el dispositivo anexionista con el que el autor de la "Defensa" del marxismo buscó vincular a éste con las corrientes más dinámicas de lo que llama, genéricamente, "la filosofía moderna". Previsiblemente, es George Sorel quien desempeña la función de aglutinador de las innovaciones que incorporaría el marxismo contemporáneo. En términos generales, se le acredita el haber repetido, con la filosofía de Bergson, el mismo gesto "ilustrador" (enriquecedor) del socialismo que habría realizado Marx medio siglo antes a partir de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. Más específicamente, la teoría soreliana de los mitos (que asimila las perspectivas de William James y Vilfredo Pareto) aparece como ejemplo notorio de una significativa síntesis en virtud de la cual el movimiento intelectual marxista supo aprovechar las contribuciones del vitalismo, del activismo, del pragmatismo y del relativismo de este siglo (DM: 43-44).

Una apreciación ecuánime, sin embargo, obligaría a indicar que esta recapitulación que Mariátegui presenta a los lectores de "Amauta" en la misma época de los *Siete ensayos* no hace entera justicia a la nueva fase de su pensamiento, que tiene en esta última obra (así como en otros trabajos coetáneos) su mejor expresión. Resumamos con brevedad -es decir: esquemáticamente- los dos módulos del pensamiento marxista de Mariátegui. En el primero, encontramos, en sorprendente inmediación con una perspectiva política de clase, una serie de tópicos provenientes del caudal idealista: vitalismo, espiritualismo, intuicionismo, voluntarismo, etc. No es preciso remarcar el papel determinante de Sorel como centro de condensación de esas corrientes; sí hay que decir que otra franja más difusa de las preferencias de Mariátegui -Piero Gobetti, Romain Rolland, Waldo Frank, Unamuno, etc.- es inasimilable a la clave soreliana. De hecho, la real modernidad que interesa a Mariátegui es extraña al mundo de Sorel, quien, no obstante, aparece frecuentemente en sus escritos como totalizador potencial (o como "profeta") de las coordenadas de la nueva época.

Contrastando con ese período formativo, la fase de los *Siete ensayos* muestra a Mariátegui sólidamente afirmado en el terreno histórico de la formación económico-social peruana y realizando su esfuerzo más creativo y perdurable para desentrañar la lógica de las categorías económicas centrales, con sus prolongaciones políticas e ideológicas. Es en este período cuando desecha explícitamente a Spengler y a Nietzsche, llama la atención sobre el peligro de la intrusión biologista en el pensamiento social y reclama principios teóricos

asentados en el materialismo histórico (DM: 25, 102, 104, 108; no es posible desarrollar aquí los complejos problemas semánticos que plantean las referencias al "materialismo" en los textos de Mariátegui). Y, al mismo tiempo, realza la ciencia moderna: la física de Einstein, la psicología de Freud, como áreas que no puede ignorar un marxismo renovado. Pero, al lado de éstas, otras puntualizaciones denuncian las consignas del perimido modernismo insurgente: "vanguardia". "nueva sensibilidad", "nueva generación", etc., son descartadas como fórmulas envejecidas; sólo conservan el valor histórico de haber servido en su momento como indicadores "contingentes de topografía y orientación" (IP: 247).

Cabría preguntarse por la suerte de las nociones sorelianas en este último tramo del pensamiento de Mariátegui, cuando los apremios ideológicos y políticos de su actividad como dirigente partidario lo impulsan a enfatizar la filiación "marxista-leninista" de su empeño. De hecho, si la althusseriana *coupure* supone el desplazamiento radical de las nociones de una problemática superada, no hay *coupure* en este plano de la reflexión mariateguiana. A la crítica de la estrategia y principios del sindicalismo revolucionario le sobreviven algunas de sus consignas incandescentes, aún a riesgo de yuxtaposiciones antinómicas, como en el reclamo: "la esperanza de un partido, el mito de una revolución" (DM: 119). Mariátegui nunca abandonó su arraigada concepción inicial de las estaciones del pensamiento revolucionario: "Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia" (IP: 250) proclama contemporáneamente a la redacción del programa del Partido Socialista del Perú, un texto que nada debe a la inspiración del ideólogo francés.

No obstante, lo que se debe ver en estas finales reivindicaciones de Sorel es menos el estímulo (ya asimilado) de un "*pathos* revolucionario" (DM: 23) que la mediación polarizadora de aquellas contribuciones que Mariátegui identifica con la filosofía moderna. Para el socialista peruano, se trataba de rescatar lo "esencial y sustantivo" de Marx, liberándolo de las "bases racionalistas y positivistas" de sus herederos socialdemócratas (DM: 20-21). Y es esa función liberadora la que, en la perspectiva de Mariátegui, desempeña Sorel, mediante el cual -piensa- el marxismo asimila las adquisiciones sustanciales de "las corrientes filosóficas posteriores a Marx" (DM: 21). Bergson, James y otros proveerían así, al marxismo, en la *síntesis* de Sorel, el necesario fundamento de "realismo psicológico y sociológico" que requiere la inserción de Marx en la "nueva realidad intelectual y orgánica" (DM: 21) de este siglo.

IV

En los años de la primera postguerra, otros intelectuales revolucionarios experimentaron la atracción de las ideas sorelianas antes de elaborar un pensamiento marxista propio que marginara a esa influencia: los casos de Georg Lukács y Antonio Gramsci son muy notorios. Mariátegui, en cambio, conservó un lugar para el nombre y las ideas de Sorel en el interior de una reflexión estratégica que tendía objetivamente a su neutralización. Era consciente de la ambivalencia del legado, pero insistió en servirse de él porque le adjudicaba virtudes específicas (algunas, puramente imaginarias, como el supuesto sorelismo de Lenin). La permanencia de los escritos mariateguianos, sin embargo, no se ve comprometida por tal adhesión: ella reside en la seriedad y consistencia de su espíritu crítico, en la original penetración de una realidad nacional inasimilable (en su tiempo, y después) a esquemas universalistas infructíferos; en el modelo de una prosa persuasiva cuyos nexos dialécticos no se ven estorbados por apriorismos parasitarios o generalizaciones segadoras de lo real concreto. Porque, en efecto, es imposible subestimar el lugar de excepción que ocupa Mariátegui en la literatura teórica marxista, en virtud de la conjunción difícilmente repetible

de rasgos singulares que se da en él; es decir, de la armónica articulación de rigor reflexivo, expresividad poética, convicción política y análisis subjetivo. Después de décadas en que la mayoría de los textos marxistas podían barajarse entre sí (una vez desglosadas las orientaciones de tendencia) y entreverarse sin riesgo sus borrosos productores (seguros de reencontrar, en cada caso, las secuencias uniformes de un discurso "stalinista", "trotskista", "socialdemócrata", etc.), he aquí un escritor militante empeñado en una lucha para la cual la función dialéctica del lenguaje no es menos importante o primaria que la inserción práctica en el combate de clase; o mejor: en el que la expansión del lenguaje que expresa el sentido de la lucha es un momento interno de la práctica, su control y su residuo activo. Pero no sólo eso: al desplegar un pensamiento en la materialidad de un campo lingüístico ya percutido por ortodoxias autosuficientes, la prosa de Mariátegui libra otro combate anterior al combate: se empeña en extraer de un suelo originario las articulaciones de un discurso *posible*, efectuando un rodeo que esquiva las operaciones del falso reconocimiento y ofreciendo, ilesa y elocuente, la realidad apuntada. Todo lo cual, a su vez, no puede tener siquiera un comienzo de realización sin la exposición personal, en primer plano, del sujeto del lenguaje: doble combate previo, en verdad, que Mariátegui entabla para darse el derecho de proferir un discurso situado. Un escritor revolucionario no oculta su pasión (parece decirnos) y es ella la que lo establece *también* en el lenguaje. Pero el "meter toda mi sangre en mis ideas" (SE: 11) que Mariátegui admite como único mérito suyo es un reclamo frugal que, librado a sí mismo, no alcanzaría su objetivo: transformar la conciencia y movilizar las energías combativas en un mismo movimiento apto para reconocerse en la modificación de sí y en la huella objetiva de una resistencia vencida. El "optimismo de la voluntad" debe atravesar capas inertes y significaciones letárgicas: imposible soslayar el momento de la conquista discursiva de un núcleo racional que otorgue a la singularidad la "concreción" opacada o ausente. Recomposición teórica, pues, que se desdobla en la efusión de una prosa persuasiva, única en su utilización de recursos poéticos y de nexos dialécticos no estorbados por apriorismos autoconsistentes o generalizaciones letales para una captación de lo concreto. Perteneciendo, como Gramsci (paralelismo que retornará en muchos aspectos), a culturas que hacen del verbo un culto narcisista y de la grandilocuencia un sustituto de la precisión conceptual, Mariátegui -como Gramsci- trabajará una forma de comunicación reflexiva y discreta en su acercamiento al lector, invitándolo a recorrer por su cuenta los registros y las resonancias que el desenvolverse del pensamiento va situando en su marcha hacia la síntesis. La explicación nunca es en Mariátegui el *Deus ex machina* yuxtapuesto a un desarrollo empirista, ni el simulacro dialéctico que absorbe las particularidades, ni la universalidad vacía que migra con facilidad de una formación social a otra sin huellas de fatiga en su trayecto. Mariátegui, simplemente *escribe*, es decir ejecuta la ardua operación insustituible (aunque frecuentemente sustituida) de trabajar una materia resistente y modular sus posibilidades variadamente distribuidas para entregar una forma inteligible y pregnante que se pliegue a los requerimientos de la razón y del "alma" del lector. Nadie como él se ha preocupado por integrar la apelación "espiritual" (es uno de sus términos favoritos) en el contexto de una trama analítica y cristalina; nadie ha volcado más su sensibilidad para suscitar consonancias y sostener, sin desfallecimientos, los nexos "morales" que vuelcan al impulso revolucionario no sólo hacia fuera, a la lucha de clase, sino hacia adentro, al reconocimiento asociativo de la clase. Y esta predisposición, natural en él, a bifurcarse para abarcar los dos términos del empeño revolucionario que una disyunción malograría, la veía también en los grandes modelos: de Lenin decía, por ejemplo (ante un auditorio proletario), que "se dedicó no sólo al estudio de las teorías sino, *principalmente*, al estudio directo de los problemas y *del alma* del obrero" (HC: 168; subr. mío).

Leer a Miariátegui es, pues, entre otras cosas, recuperar una presencia, una voz que el texto no deprime y más bien recompone con todos sus acentos y sus fulgores: una prosa socialista y personal, combinación difícilmente reiterada que evoca a Paul Nizan, por ejemplo, en la espontaneidad de la fusión de marxismo e iconoclastia, pero que a diferencia de Nizan, también, sabe moderar el encono de una sensiblidad ultrajada y evita reconfortar la voluntad revolucionaria con la aniquilación imperativa de la cultura enemiga. Mariátegui explora el pensamiento del adversario o del neutral sin ceder a la diatriba urgente, a la perentoria reducción del individuo al género, del burgués singular al universal de clase (y también en esto recuerda a Gramsci). Aunque el espíritu de la época se bifurcaba, para él, en "dos concepciones de la vida", sabía captar los elementos irreductibles, el espesor de tradiciones agónicas, la dispersión centrífuga del pensamiento contemporáneo.

La lectura de Mariátegui, así, tiene un inmediato efecto de descentramiento: cuanto más recorremos los textos y nos dejamos ganar por sus resonancias múltiples e "históricas", más adivinamos las dificultades de retrotraer *esa* escritura a los paradigmas reconocidos del discurso marxista, paradigmas desertados o difuminados en un horizonte desplazado, no reclamados ni aludidos por esta prosa orgullosa y exploratoria. Habituados a la fijación de un status de la lectura (pues resulta cómodo y facilitador premiar nuestro esfuerzo con el reconocimiento, no demasiado diferido, de la matriz "leninista" o "socialdemócrata", "historicista" o "cientificista", "dialéctica" o "determinista" de un marxismo que comprobamos proteico en virtud de sus simetrías), esta lectura nos conmina a otro tipo de desciframiento, a una recepción menos inducida por la memoria del canon y más alerta a sus márgenes apenas frecuentados. En definitiva, no es preciso suscribir la apuesta filosófica de Mariátegui (y, en particular, su recuperación del "mito" soreliano), para admirar sin reservas su orgullosa búsqueda de un lenguaje propio, de un discurso excéntrico, constituyente, que hoy se lee menos como un documento de época que como una lección de imaginación teórica, la prueba de que es posible eludir el resignado mimetismo con una tradición imperativa.

OBRAS DE MARIATEGUI CITADAS (de las *Obras Completas*: Amauta, Lima)

AM: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 4ª.ed., 1970.

DM: *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, 7ª.ed., 1976.

EC: *La escena contemporánea*, 6ª.ed., 1975.

HC: *Historia de la crisis mundial*, 4ª.ed., 1973

IP: *Ideología y política*, 7ª.ed., 1975.

SE: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 20ª.ed., 1972.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 50-63**

El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana

The Works of Franz Hinkelammert From the Perspective of Latinamerican Philosophy

Estela FERNÁNDEZ-NADAL

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Mendoza, Argentina.

RESUMEN

A partir de una revisión de la definición tradicional de la filosofía y de una crítica de sus supuestos, el artículo propone una formulación del quehacer filosófico latinoamericano acorde a las exigencias de una agenda teórica y práctica actual.

A continuación se valora el aporte de Franz Hinkelammert a la producción filosófica de la región. Por una parte, se destaca la dialéctica totalidad/totalización, en torno de la cual Hinkelammert ha articulado su crítica al uso empírico de la razón utópica; se enfatiza también la envergadura teórica de su concepción antropológica del hombre como infinitud que debe realizarse en la finitud. Por otra parte, se sugieren algunas herramientas interpretativas que, derivadas del pensamiento del autor, pueden resultar sumamente apropiadas para leer el pasado intelectual latinoamericano y para plantear de un modo enriquecedor el problema de nuestra identidad.

El artículo se cierra con una reflexión en torno a la pertinencia de la caracterización como "latinoamericana" de la filosofía de este gran pensador de origen alemán, que vive y desarrolla su actividad en nuestras tierras desde hace más de 30 años.

Palabras clave: Franz Hinkelammert, filosofía latinoamericana, utopía, totalidad/totalización.

ABSTRACT

Based on a revision of the traditional definition of philosophy and a critique of its suppositions, this article proposes the formulation of the workings of Latin-American philosophy based on the necessities of an up-to-date theoretical and practical agenda.

In the paper the participation of Franz Hinkelammert in this region is evaluated. On the one hand the totality/totalization dialectic around which Hinkelammert has articulated his criticism of empirical use of utopian reasoning is pointed out. The theoretical profundity of his anthropological conception of man as an infinite being that must evolve himself in finality is also emphasized. Certain interpretive tools that derived from the reasoning process of the author and which might be appropriate for the reading of the Latin-American intellectual past and the proposal of a contribution towards the problem of determining our identity are also presented.

The article closes with a reflection on the pertinence of the characterization as to "Latin-American" philosophy used by this great German thinker, who lived and developed his philosophical thought in our land more than 30 years ago.

Key words: Franz Hinkelammert, Latin-American philosophy, utopia, totality-totalization.

Recibido: 03-01-2001 • Aceptado: 14-02-2001

1. ¿QUÉ ES LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?

En 1840 Juan Bautista Alberdi formuló lo que luego se ha considerado como el programa fundacional de una filosofía latinoamericana[1]. En el marco del florecimiento de una conciencia epocal nueva, que descubría la raíz histórica, social y nacional de la teoría, Alberdi abogaba por el surgimiento de un saber comprometido con "las necesidades más imperiosas" del país y de la hora, que alumbrara una filosofía social y coronara la independencia política de los nuevos Estados con la emancipación del pensamiento. Un siglo después, José Gaos se preguntó por la existencia de rasgos peculiares en las producciones teóricas de la región, a partir de los cuales fuera posible caracterizar una filosofía hispanoamericana, y concluyó señalando notas específicas, tanto formales (ametodismo, preferencia por las formas orales y privadas de expresión, esteticismo, intención formativa, etc.) como materiales (compromiso con la realidad social, predilección por temas políticos, pedagógicos, éticos, estéticos)[2]. Sin embargo, ni el programa de Alberdi ni la descripción gaosiana de la trayectoria objetivada de un tipo de filosofar específico en nuestro continente, han desplazado de modo definitivo la duda persistente sobre la cuestión de si es viable adjetivar la filosofía con el gentilicio "latinoamericana", de si la postulación de filosofías regionales o nacionales no estaría en abierta contradicción con la clásica conceptuación de la filosofía como saber de alcance universal y carácter objetivo.

Pensamos que la sospecha dirigida contra el campo disciplinar que llamamos usualmente "filosofía latinoamericana" es deudora de una noción de "filosofía" francamente avejentada y superada por el decurso histórico de las producciones simbólicas de la humanidad. Sólo si todavía conservara para nosotros alguna vigencia aquella definición aristotélica de la filosofía como conocimiento "de los *primeros* principios y las primeras causas de *todas* las cosas", saber "*desinteresado*" que sólo se busca "*por el saber mismo*" y que se ubica respecto de las ciencias en una relación de superioridad que resultaría de la posesión de aquellos principios universales a los cuales se subordinarían los objetos particulares de las últimas; sólo en tal caso, decíamos, podría seguirse cuestionando la pertinencia de la adjetivación de la filosofía. Pero, ¿puede, con razones fundadas, sostenerse hoy esa caracterización de la disciplina en cuestión?

La emergencia del sujeto moderno como fundamento de lo real, ansioso por descubrir la ley racional que gobierna el mundo y de doblegar a la naturaleza para ponerla a su servicio, y la conceptuación del conocimiento como "construcción" de una razón productora, problematizaron la pretensión principista y universalista de la filosofía, que refería la diversidad de lo existente a un *proton* concebido como fundamento y origen, y diezmaron el ideal de la vida contemplativa como forma privilegiada de acceso a la verdad. Desde el siglo XVII, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y los éxitos del método experimental cuestionaron profundamente el privilegio cognitivo y la superioridad jerárquica que se había autoconferido para sí aquella filosofía "primera". En el siglo XIX, la irrupción de la conciencia histórica en las ciencias humanas y sociales sacudió la antigua convicción en la posibilidad de aproximación conceptual a una supuesta verdad eterna, colocada fuera de la

1 J. B. Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, 2 vol., México, UNAM, 1986, I, 145-152.

2 José Gaos, "Significación filosófica del pensamiento hispano-americano "Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Cuadernos Americanos*, México, Año 2,Vol. 3, N° 2, marzo-abril de 1943, 63-86.

historia. También en el siglo pasado las llamadas "filosofías de la sospecha" de Marx, Nietzsche y Freud pusieron en evidencia la opacidad de la conciencia, su imposibilidad para captar sin residuo la esencia de la realidad, los motivos espurios que se interponen entre ella y su objeto, y, en definitiva, las mediaciones desde las cuales se configura toda objetividad. Por último, una de las principales aportaciones del pensamiento social y filosófico del siglo XX ha estado representada por el llamado "giro lingüístico", que ha colocado en el centro de la discusión el papel del lenguaje como código universal y retícula invisible desde y por la cual se organiza y percibe la realidad.

Al final de ese largo proceso, nada queda en pie de las pretensiones universalistas de la filosofía. El discurso filosófico se nutre hoy de los aportes de las ciencias sociales y se articula a ellas en perspectivas interdisciplinarias. Sin duda conserva una especificidad que le es propia y que, a nuestro juicio, reside en una aspiración a la totalidad. Pero esta aspiración ya no remite a aquellos "*principios* universales de *todas* las cosas" que fueron hace mucho tiempo su objeto, a aquel "Uno y Todo" subyacente al mundo, sino a una peculiar modalidad de abordar los hechos y preguntar por su sentido, de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible.

Por aspiración de la filosofía a la totalidad no debe entenderse la posesión de saberes originarios, esenciales y universales; tampoco se trata de disponer de una especie de privilegio divino que nos asegure una ubicación especialísima, capaz de suministrarnos una visión panorámica del todo. La filosofía merece sostenerse como un modo específico de saber en tanto representa un tipo de intervención cognitiva capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez que nos abruma y nos sumerge en formas alienantes de vida, y apto para alumbrar una explicación global y contextual de las relaciones entre parcialidades aparentemente inconexas. Pensar desde el punto de vista de la totalidad supone aspirar a comprender como histórica y socialmente producido lo que se muestra a primera luz como una legalidad ciega que gobierna la vida humana, a fin de posicionarnos como sujetos capaces de transformar una realidad, que, en la medida en que escapa a nuestra capacidad de conceptuación, nos agobia y domina. Concebir la "totalidad" es someter a un proceso de "des-naturalización" e "historización" radicales las significaciones y prácticas establecidas; es arrojar luz sobre las relaciones sociales, las acciones individuales y los comportamientos colectivos que parecen naturales, invariables y eternos; es cuestionar el "espíritu de especialización", herencia del positivismo todavía operante en el campo de las ciencias particulares, y proyectar una mirada crítica y dialéctica capaz de develar la significación de cada aspecto aislado de la experiencia cotidiana en la totalidad de la que forma parte y que otorga valor y dignidad a la vida humana.

Esta idea de "totalidad" como específica de la filosofía es inseparable de las nociones de "crítica" y de "utopía". Plantear la cuestión decisiva del sentido de las significaciones y objetivaciones sociales instituidas "de hecho", dirigir una sospecha hacia la legitimidad de prácticas, instituciones y formas de vida naturalizadas y alienantes, interrogarse por su génesis "humana, demasiado humana"; conforman actitudes propias de una política teórica reflexiva y crítica respecto de todo legado, al tiempo que sostenida en la convicción de que su transformación es, no sólo necesaria, sino también posible.

A una tal comprensión del quehacer filosófico no puede resultarle problemática la adjetivación de "latinoamericano". Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad, en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consiguen articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de

nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestra América; de las modalidades particulares en que ha sido recibido y reformulado el pensamiento europeo en estas tierras; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las *élites* y de los grupos subalternos; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es, desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provistos de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes procedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo, de las ciencias sociales, la semiótica, la teoría crítica de las ideologías, el análisis del discurso, y otros campos disciplinares afines. Se trata, en definitiva, de emprender esa tarea orientados por aquella aspiración a la totalidad a la que hemos hecho referencia.

En síntesis, la filosofía latinoamericana es un tipo de filosofar situado en una realidad social e histórica peculiar y distinta, que se expresa, además, como conciencia de esa especificidad y se inscribe en una tradición cultural propia, largamente legitimada por una práctica ya secular. Su inserción en un contexto particular no obtura, empero, la comprensión de la condición humana universal -condición que, definitivamente, no existe como *entelequia* separada de sus manifestaciones empíricas e históricas concretas-, sino que, por el contrario, contribuye a enriquecerla desde la afirmación del valor y la significación específica de las modalidades particulares en que se expresan y autorreconocen los hombres y mujeres latinoamericanos.

2.“TOTALIDAD”, “CRÍTICA” Y “UTOPÍA”. LOS APORTES TEÓRICOS DE FRANZ HINKELAMMERT PARA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Pues bien, es evidente que la especificidad cultural y social latinoamericana está fuertemente condicionada hoy por la configuración global del capitalismo tardío, cuya red productiva y financiera de carácter multinacional ha operado una profunda reformulación de la relación centro-periferia. Como consecuencia de ello, se ha producido la integración de algunos grupos económicos del tercer mundo, en general, y de América Latina, en particular, al mercado mundial, y el sometimiento de vastos sectores de la población, antes vinculados a la producción de bienes materiales o a los servicios públicos ahora privatizados, a condiciones de marginación y exclusión sociales. En tal situación, la construcción de un proyecto alternativo para América Latina –tarea que no puede ser ajena al programa de una filosofía latinoamericana como el que hemos apuntado arriba- requiere producir una teoría totalizadora, capaz de integrar la comprensión de los nuevos procesos económicos y la crítica de sus consecuencias sociales para la región, con la formulación, por una parte, de una perspectiva histórica que permita abordar el fenómeno en tanto producto histórico de la praxis humana –susceptible, por tanto, de transformación-, y con el despliegue, por otra, de una dimensión política y ética, a cuya luz pueda juzgarse el alcance deshumanizante de tales transformaciones y sus efectos.

En este marco, el pensamiento de Franz Hinkelammert, articulado en torno a la consideración de la vida –como fuente de la existencia individual y colectiva- y su necesaria reproducción material como condición de posibilidad de cualquier organización social, crítico de la racionalidad instrumental que habita, intacta y triunfante, los mecanismos económicos del capitalismo global actual, y orientado hacia la propuesta de elaboración de una

"razón dialéctica" que inserte la teoría económica en una teoría general de la sociedad y que pueda rebasar el límite establecido de una racionalidad medio-fin[3]; este pensamiento, decíamos, aporta, en conjunto, una serie de lineamientos teóricos apropiados para la reformulación de la mirada filosófica que la actualidad reclama: una mirada capaz de proyectar sobre nuestra realidad latinoamericana las categorías de "totalidad", "crítica" y "utopía", en tanto herramientas indispensables para entender nuestro lugar en el nuevo espacio mundial del capital multinacional.

A continuación intentaremos abordar algunas vías posibles de incorporación de las categorías señaladas, tal como las mismas son formuladas en el pensamiento de Hinkelammert, para la reflexión filosófica latinoamericana.

2.1. LINEAMIENTOS PARA UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO GLOBAL ACTUAL COMO CONTEXTO MUNDIAL DE LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS

Por una parte, y en lo que respecta al análisis del presente, Hinkelammert aborda las políticas neoliberales que han convertido a los Estados latinoamericanos en agentes subordinados de las empresas transnacionales y de su lógica de cálculo de ganancias, en el marco de su análisis de la globalización, a la que concibe como un huracán que azota a América Latina desde hace más de dos décadas: "La privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente"[4]. La imposición en la región de las medidas neoliberales fue posibilitada por el terrorismo de Estado en los países del cono sur, que, en las décadas del '70 y '80, elaboró y puso en práctica un plan sistemático de destrucción del tejido social, de sometimiento de todas las formas de resistencias de la población en general y de eliminación física de sus cuadros dirigentes. En este sentido, las políticas neoliberales actuales son la continuación de las políticas represivas anteriores, y se montan sobre la desmoralización de sociedades arrasadas por el terror e inermes ante la voracidad del capital, que se presenta ahora como único sector capaz de proponer una salida "realista" ante la crisis provocada por la imposición forzada de sus intereses (deuda externa, vaciamiento del Estado de bienestar, desindustrialización, desocupación).

Para Hinkelammert, el proceso de globalización actual aparece como el ulterior producto de la lógica instrumental que moldea desde dentro la racionalidad moderna. La modernidad puede, en efecto, ser entendida como el proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, en el cual los mundos trascendentes –los mitos de la reconciliación plena del hombre con Dios, con la naturaleza y con los otros hombres, en un ámbito "más allá" de esta vida- son reemplazados por mundos trascendentales –esto es, por idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto. La operación moderna consiste básicamente en la abstracción de la realidad que, en adelante, será percibida como obstáculo que impide la concre-

3 Cfr. Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, 2 ed., San José, Costa Rica, DEI, 1990, 16 s.

4 F. Hinkelammert, "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *El huracán de la globalización*, San José, Costa Rica, 1999, 17.

ción de la perfección idealizada y que debe ser, por tanto, reducido o eliminado para el logro de la meta a alcanzar.

Puede decirse que el *ego cogito* "desde el cual se supone el dominio científico del mundo, tiene otra versión, la del *ego conqueror*", cuyo símbolo es la conquista de América, y que ambos *egos* se complementan "con otro *ego* contemporáneo en su ejercicio, que tampoco fue ajeno a la realidad americana, el *ego imaginor* de los utopistas"[5]. En efecto, una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica.

La paradoja subyacente a esta lógica –sólo visible desde una "razón dialéctica" que aborda el problema desde una perspectiva totalizadora no reductiva- es la siguiente: por una parte, por su mediación es posible, a lo largo de la historia, el desarrollo de formas de convivencia amplias y complejas, que permiten superar la inmediatez y limitación de la experiencia cara a cara, tal como la misma tiene lugar en una comunidad de economía de subsistencia, en la que el proceso de división social del trabajo es incipiente. En este sentido, la sociedad global del presente es el resultado tardío de un largo proceso de humanización y socialización. Por otra parte, empero, el reverso del fenómeno porta el rostro de la alienación: en la etapa actual del desarrollo capitalista, el carácter social del hombre se manifiesta como ausencia de sociabilidad y como omnipresencia de un mundo donde las producciones del trabajo humano -la realidad cósica y las mediaciones construidas para comprender la realidad y orientarse en ella- han alcanzado autonomía y han subordinado al trabajo vivo y a la naturaleza "desencantada" y objetivada.

La organización institucional de las relaciones sociales, la absolutización del mercado y la formulación de utopías que proyectan conceptos abstractos concebidos como una realidad alcanzable (como "totalidad-presente"), permiten elevarse por encima de la inmediatez y la fragmentariedad de las acciones realizables en el ámbito acotado de la experiencia humana, pero caen en la falacia de la ilusión trascendental: la "totalidad" es pensada, en este caso, como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como "ruido" que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado es que "el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana –el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla- son consideradas distorsiones del mercado [...]. Los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado"[6].

5 Arturo A. Roig, "América Latina y su identidad", en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vol., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 40. Prosigue el autor: "de esta manera, la naturaleza, el mundo colonial y con ellos la propia sociedad europea y su proyecto, quedaban en manos de un sujeto cuya identidad se ejercía de diversas formas y niveles como dominio, desde lo real hasta lo imaginario".

6 Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, DEI, 1995, 278 s.

La única forma de escapar de la lógica de la totalización es pensar la "totalidad" de otro modo, no como una presencia que está a la mano, a la vuelta del camino histórico, sino como "ausencia": indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad. El riesgo sobre el cual nos advierte Hinkelammert es el siguiente: la operación utópica de proyección de una "totalidad-presente" desemboca necesariamente en la sacralización del *statu quo*. Su expresión política actual, en una América Latina "integrada" al mercado mundial, es la renuncia a todo proyecto de transformación y a toda formulación afirmativa de formas de identidad nacional y continental con vocación liberadora, la celebración del mercado total como utopía "posible" realizada y la aceptación de la globalización tardo-capitalista como naturaleza inmodificable, que impone su legalidad instrumental a la vida.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en tanto sólo la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptuación misma de la "totalidad", que determina el modo de aproximación a la utopía: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre "ausente" que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está a la vuelta de la esquina y de la que sólo hay que apropiarse para hacerla "presente".

En este sentido, las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica "totalidad-totalización". La totalidad proyectada surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. Ahora bien, en el primer caso, frente al sistema y a sus pretensiones de autosuficiencia, la totalidad se muestra como no lograda, como "ausencia-presente", como el síntoma de la falta que "grita" en los efectos no intencionales del sistema, como rebeldía ante la destrucción de la unidad hombre-naturaleza y hombre-hombre, que nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida.

En el segundo caso, cuando la totalidad es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El supuesto sobre el que descansa la proyección al porvenir de una totalidad pensada como agotable en términos de presencia actual o futura, es la sacralización del sistema, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica. Sólo si la utopía se piensa como idea de una "totalidad" que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real.

La criticidad sólo se mantiene en pié a partir de una concepción de la "totalidad" como "ausencia presente", desde la cual se juzga y se enfrenta la totalización del sistema. En tal sentido, no se convierte a la ausencia en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar -según el

modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal-, sino como "ausencia trascendental" que interpela y juzga[7].

La concepción de la totalidad como "ausencia-presente" en sus efectos no intencionales exige la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente; tal concepción de la *praxis* permite pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, siempre sostenido en la convicción de que la ausencia no puede abolirse y de que "el camino se hace al andar". Hinkelammert plantea, en definitiva, la necesidad de someter a una profunda autocrítica las utopías emancipatorias que elaboraron las generaciones pasadas de hombres y mujeres latinoamericanos, y de redefinir un proyecto de liberación que no evada el reconocimiento de los límites de opacidad y finitud que son intrínsecos a la condición humana.

Hinkelammert resalta la importancia de la dimensión utópica en el marco de la fragmentación de las sociedades capitalistas actuales y del conformismo, banalidad y resignación de la cultura posmodernista. Hoy más que nunca es necesario pensar las posibilidades de la realidad a partir de un ideal imposible que abra una brecha hacia las transformaciones posibles. Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo.

La intervención de la crítica, en este contexto, significa desacralizar el sistema e historizarlo, mostrar su génesis y su desarrollo histórico para poder pensarlo como producto de la *praxis* humana y, por tanto, no ajeno a su posible transformación. Significa también volcar una luz sobre los efectos de la lógica capitalista, que destruye las fuentes de la riqueza, subordina la humanidad del productor a los imperativos instrumentales de la reproducción del sistema y reduce la naturaleza a producto de consumo y objeto de explotación. La crítica devela, en tal sentido, la herida mortal producida sobre el cuerpo del "circuito natural de la vida humana", como consecuencia de la cual se ha establecido una contradicción agónica entre el producto de la actividad práctica (el trabajo objetivado o muerto) y las fuentes de la riqueza (el trabajo vivo y el metabolismo hombre-naturaleza como condición de posibilidad de la vida misma).

Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como "totalidad-presente", significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud y que encierra, por tanto, la imposibilidad de la omnisciencia y la necesidad de reconocer el carácter trascendental de las utopías.

2.2. PAUTAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

La crítica del capitalismo como horizonte totalizador y deshumanizante en el que se inscribe la realidad de nuestra América, no agota el campo de reflexión de una filosofía lati-

7 El término "trascendental" remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984.

noamericana actual. En tal sentido, es sabido que la conformación de un cuerpo de conocimientos que reivindica para sí la denominación de "filosofía latinoamericana" tiene motivaciones extra-teóricas y se vincula a un afán por afirmar la propia identidad, a cuya construcción contribuye precisamente ese tipo de saber. Es igualmente evidente, también, que ninguna identidad se construye "a partir de cero", y que cualquier configuración que la misma adopte en el futuro dependerá, en buena medida, del conocimiento y valoración de las objetivaciones culturales producidas en nuestro pasado. De allí que el programa de una filosofía latinoamericana comprometida con el presente contempla necesariamente un esfuerzo por rescatar del olvido la existencia de un discurso y una cultura propias, en sus diversas manifestaciones textuales, epocales y sociales, por tratar de definirlos, criticarlos y valorarlos desde las expectativas y límites de la actualidad.

En este marco, cabe que nos preguntemos por el modo en que el pensamiento de Franz Hinkelammert provee de herramientas teóricas fecundas para la lectura del pasado intelectual latinoamericano y para un planteamiento enriquecedor de la cuestión de nuestra identidad. Pero antes de afrontar este interrogante, parece oportuno y necesario hacer una digresión que nos permita acotar la importancia, el alcance y la significación específica que asignamos al problema de la identidad latinoamericana, a los símbolos a ella asociados y a las formas histórico-sociales en que la misma se ha configurado a lo largo del tiempo.

Parece importante recordar que la preocupación por definir la propia identidad ha sido en ocasiones considerada como patológica y presentada como evidencia de una debilidad en el pensamiento y en la cultura, como una especie de complejo de inferioridad frente a la definida entidad de las producciones simbólicas europeas o norteamericanas. La superioridad de las mismas nos forzaría a intentar (vanamente) validarnos a través de la exigencia de formular expresiones originales de filosofía - pues, ya se sabe, la filosofía sería (*more* hegeliano) la máxima expresión del espíritu objetivo de los pueblos-. Este discurso que nos atribuye una permanente angustia por la propia identidad (al tiempo que pone en duda la "autenticidad" y el valor de las expresiones culturales y filosóficas del pasado) y define a Europa (o a los Estados Unidos) por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad, no es, desde nuestro punto de vista, más que mera y hueca retórica, que esconde e invisibiliza la raíz histórica de esta pregunta por nosotros mismos.

La preocupación por nuestra identidad no es expresión de ningún *ethos* deficitario ni el resultado de la internalización colectiva de pautas de pensamiento coloniales; no es una compulsión narcisista de tipo psicológico, sino el efecto producido al interior de un campo de conflicto político y social. Para quienes han debido forjar su conciencia como pueblos en ruptura con las ideologías hegemónicas que les fueran impuestas por la fuerza, la pregunta por la identidad es indagación saludable en el propio pasado y proyección comprometida hacia las posibilidades abiertas que, para todo lo humano, encierra el futuro. La interrogación por quiénes somos no puede, por tanto, desligarse del replanteo permanente de nuestra relación de dependencia y subordinación respecto de políticas definidas desde otra subjetividad. Desde que Colón llegó a estas tierras, la violencia de la conquista (la "Destrucción de las Indias" que denunciara Las Casas) nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia subjetividad.

En este sentido, diversas formulaciones de la filosofía latinoamericana coinciden en señalar a Calibán como símbolo de nuestra América. Calibán es el esclavo que se subleva e insulta a su amo en el lenguaje que éste le impuso. Su imagen representa una superación de la figura hegeliana del amo y del esclavo, que, como es sabido, presenta el logro de la autoconciencia como una tarea emprendida conjuntamente por dominadores y dominados, en

el marco de una dialéctica donde la libertad conquistada se resuelve interiormente como reconocimiento de la propia humanidad, sin que la misma se exprese en la ruptura de la relación de opresión. Si el esclavo hegeliano alcanza su humanización a través del trabajo como actividad específica, la conquista de su dignidad no se traduce en efectiva liberación social; en cambio Calibán es el "negro alzado" que rompe las cadenas que lo atan al amo, y utiliza para ello las armas que éste le ha impuesto como herencia colonial, transformando para ello su capacidad de opresión en fuerza emancipadora[8].

En cuanto a nuestra relación con el otro-externo (el descubridor, el conquistador, el colonizador), Calibán nos habla de la necesidad de relativizar el supuesto de que el Viejo Continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, no ha afrontado crisis profundas de identidad. En realidad, la identidad europea ha sufrido importantes quiebres en sus certidumbres, en su segura percepción de sí como sujeto de conocimiento y de dominio del mundo; y estos quiebres -vale la pena recordarlo- no son ajenos a la confrontación de la autoimagen europea (y colonialista en general) de potencia civilizadora con otra imagen: la que de sí misma le ha devuelto la crítica teórica y práctica de los hombres de nuestra América y de los demás pueblos del Tercer Mundo. Tal vez nuestra principal aportación a la filosofía "universal" consista, precisamente, en haber cuestionado y proseguir haciéndolo, desde nuestra percepción y nuestro discurso, desde nuestra alteridad de Calibanes, la ideología etnocéntrica de las potencias hegemónicas, en obligarlas a sostener la mirada del "otro" (la nuestra) y a emprender, necesariamente, el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente de la razón moderna occidental y eurocéntrica y la revisión de sus supuestos.

Sin embargo, sería un error concebir la revuelta emancipadora que representa Calibán como un gesto único, producido de una vez y para siempre, e identificado con un hecho histórico fechable, sea éste la revuelta de Túpac Amaru, la gesta independentista continental, la revolución cubana, u otro evento de este tipo. Y ello no porque desconozcamos el potencial libertario que tales hechos encierran, ni el valor simbólico que los mismos contienen en tanto hitos de una memoria que nos recuerda la capacidad de emergencia y transformación de que ha dado muestras nuestra historia y que invisten performativamente nuestra proyección al futuro; sino porque la mirada crítica sobre nuestro pasado descubre la generación de formas nuevas de dominación o el acotamiento de los proyectos libertarios dentro de límites que no eliminaron, sino que reprodujeron o recrearon, formas opresivas de convivencia humana.

Si la filosofía latinoamericana se reconoce en el mito de Calibán, ello no significa una invitación a sacralizar nuestras revueltas ni los sujetos que las protagonizaron; pensar nuestro proceso de constitución identitaria exige ejercitar la sentencia benjaminiana de "pasar a la historia un cepillo a contrapelo", a fin de descubrir en el entramado histórico aquellos residuos no hilvanados en la representación historiográfica, permanentemente amenazada por su oficialización.

8 En este sentido, Arturo Roig señala la diferencia entre "eleuthería" o libertad "interior" y "apólysis" o libertad exterior, entendida como efectivo "desatamiento". Cfr. "Figuras y símbolos de nuestra América", *Rostro y filosofía de América Latina,* Mendoza, EDIUNC, 1993, 183.

En este sentido, el pensamiento de Franz Hinkelammert tiene mucho que aportar a la lectura filosófica de nuestro pasado. La dialéctica entre "totalización" -como clausura del sistema sobre sí mismo- y "totalidad" -como ausencia que se hace visible en los efectos no intencionales que se expresan como emergencia, demanda, reclamo y resistencia-, descubre una veta rica en posibilidades teóricas y metodológicas para la recuperación crítica de la historia latinoamericana. Esta dialéctica nos invita a mirar los programas políticos y las formulaciones identitarias producidas en nuestra historia intelectual como respuestas ante la necesidad de interpretar y orientar la vida social y cultural; pero –y he aquí lo que nos parece que encierra un aporte enriquecedor para la reconstrucción filosófica del pasado latinoamericano-, como respuestas que, en la medida en que han hecho en algún grado abstracción de la vida como condición de posibilidad de toda organización humana o que han negado la plenitud de la vida a un otro-interno (el connacional, el paisano, el hermano), se convirtieron, más temprano o más tarde, en totalizaciones funcionales al sistema, y cuajaron en instituciones que administraron amenazas y castigos y excluyeron lo no sistematizado.

La categoría de "emergencia" como expresión de la dialéctica "totalización-totalidad", permite repensar a Calibán como proceso histórico abierto, dentro del cual los proyectos liberadores emprendidos por hombres y mujeres de estas tierras en diversas instancias del pasado, en tanto irrupción social de lo reprimido y expresión de una totalidad ausente que grita, rompieron con totalizaciones opresivas que les imponían límites infranqueables a los sujetos, para luego derivar en la conformación de nuevas totalizaciones que reproducían, bajo la nueva superficie, situaciones antiguas. En tales ocasiones, puede decirse que el impulso liberador se detuvo para dar lugar a la reaparición de formas de servidumbre y subordinación (de mujeres, indígenas, negros, campesinos, obreros), empujando así la conformación de nuevos sujetos que reivindicarían derechos nuevos y expresarían en sus luchas y su emergencia episódica una nueva totalidad ausente que exigiría ser, de nuevo, realizada.

La reconstrucción de nuestro pasado a la luz de la dialéctica totalización-totalidad que propone Hinkelammert, permite desprender de nuestra historia la formulación episódica de una ética de bien común, articulada en forma interrumpida por el otro-interno al discurso hegemónico de nuestras sociedades. Se trata de una ética no *apriorística* e historiable, que no resulta, en ningún caso, de un juicio de valor externo a los hechos sociales, sino que está involucrada en los mecanismos sociales mismos, así como en su posibilidad siempre renaciente de trascenderlos y transformarlos.

En síntesis, el enfoque de Hinkelammert puede resultar una herramienta fecunda en el esfuerzo por producir una "teoría crítica" de nuestra historia –tarea, sin duda, relevante dentro de la agenda de una filosofía latinoamericana- que sea capaz de integrar el señalamiento de la violencia del otro-externo, como raíz histórica en la que se sostiene la pregunta por la identidad y la búsqueda de sus formulaciones en las producciones culturales del pasado, con el reconocimiento y la denuncia de que el proceso permanente de afirmación de nosotros mismos, ejercido de diversas formas en nuestra historia social e intelectual, no ha sido ajeno a los desencuentros y conflictos internos a nuestras propias sociedades, atravesadas desde su constitución independiente hasta el presente por la diversidad social, étnica y cultural.

Como ha señalado Arturo Roig, nuestro pasado encierra un conjunto disgregado de acontecimientos y de voces marginales a la historia oficial, de sujetos emergentes que han sido silenciados, olvidados, desacreditados, y que esperan todavía que sus utopías vivificadas alumbren posibilidades nuevas en el presente. Esas formas históricas de afir-

mación sujetiva, acalladas muchas veces por la fuerza y la violencia, representan la emergencia episódica de una filosofía y una ética latinoamericanas aún no historiadas. Reconstruir su historia es, para decirlo con palabras de Walter Benjamin, cumplir con la deuda contraída por las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos con las generaciones pasadas[9], en una acción redentora que recupere para la memoria el pasado olvidado y amenazado de nuevo cada día por el conformismo que lo avasalla y lo domestica. Pues, "*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer"[10].

En esta línea, podemos interpretar el pensamiento de Hinkelammert como una exhortación teórica y práctica a revisar nuestro pasado desnudos de los prejuicios eurocéntricos que hemos, sin duda, asimilado, pero además con una actitud autocrítica y con la disposición de no ceder ante la tentación fácil de ignorar las formas en que el gesto civilizador y dominador ha sido repetido por hombres y mujeres de "nuestra América", al interior de nuestras sociedades. De este modo, se abre la posibilidad, para el historiador de las ideas latinoamericanas, de rescatar, frente a las variadas formulaciones históricas de una "eticidad del interés utilitario", los diversos desafíos que se fueron planteando desde formas emergentes y disruptoras de moralidad, que postularon, en su discontinua aparición histórica, una eticidad alternativa. En el espacio de esa eticidad, contemplada como un conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, se reivindica un interés y una utilidad diferentes: los intereses materiales de la vida en tanto no sujetos al cálculo mezquino de utilidades y la "utilidad" de la humanidad y la naturaleza, en tanto patrimonio común que asegura la reproducción de las condiciones de posibilidad de toda forma de sociedad y marco objetivo, previo y limitante de todas las opciones, decisiones y eticidades posibles.

3. LA PRODUCCIÓN TEÓRICA DE FRANZ HINKELAMMERT: ¿FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?

Antes de cerrar esta reflexión sobre las posibilidades heurísticas que, para un filosofar latinoamericano, nos sugiere una primera aproximación al pensamiento de Hinkelammert, parece oportuno plantear la pregunta por la legitimidad de caracterizar al mismo con el gentilicio "latinoamericano".

Una primera objeción ante esa eventual adjetivación es la que resulta del señalamiento sobre un mapa de un lugar remoto de nacimiento, o la que nos sugiere la experiencia del contacto con una mirada profunda y extrañamente azul y con una palabra que exhibe a cada momento las trazas de un acento extranjero y deja adivinar los rastros de una socialización primera en una lengua materna-otra y en un espacio geográfico lejano. Sin embargo esta objeción es fácilmente contestable: nos basta recuperar aquella sabia advertencia del español "transterrado" en México, José Gaos: el lugar de nacimiento no es un destino y la nacionalidad de "procedencia" puede ser reformulada desde una nacionalidad de "elección", histórica y biográficamente construida, que puede llegar a ser más fuerte o más decisiva para la propia identidad que las marcas de la biología. La consideración gaosiana tiene

9 "Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra", dice W. Benjamin. "Tesis de Filosofía de la Historia" (Tesis II), en *Para una crítica de la violencia,* 3 ed., México, Premiá, 1982, 102.

10 *Ibid.* (Tesis VI), 109.

como valor agregado a lo sugestivo del enunciado, el hecho de proceder la enunciación de alguien para quien su condición de "extranjero" no le impidiera convertirse en uno de los "fundadores" de lo que hoy llamamos "filosofía latinoamericana".

Una segunda objeción puede formularse del siguiente modo: los temas latinoamericanos no agotan el campo de preocupaciones de Hinkelammert, cuya filosofía atiende, en términos generales, a un conjunto de problemas éticos, económicos y teológicos que tienen a la humanidad toda como objeto de reflexión.

Para responder a esta última observación, parece apropiado traer a colación el balance que hiciera Arturo Ardao a propósito de los aportes de Juan Bautista Alberdi y de Andrés Bello al "americanismo filosófico". En una importante contribución a la definición del quehacer filosófico latinoamericano, el historiador y filósofo uruguayo ha sostenido que Alberdi, en las célebres "Ideas..." de 1840 habría cometido el error -justificado por las urgencias de la hora, relativas a la exigencia de afrontar las tareas organizativas y culturales de las nuevas naciones independientes, que los jóvenes del '37 consideraban su misión generacional- de limitar el alcance de nuestra filosofía a partir del énfasis en el objeto de reflexión: el imperativo alberdiano era ocuparse de "nuestras" necesidades y "nuestros" intereses, dar respuestas novedosas y peculiares ante problemas que eran específicos y diferentes a los que ocupaban la atención de los pensadores europeos. En contraposición, Bello representaría una orientación distinta, en la que el carácter latinoamericano de nuestro pensamiento no resultaría de la selección de determinados temas de estudio, sino de la actitud emancipada y crítica del hombre de estas tierras, en tanto sujeto pensante y actuante, respecto de todo legado cultural. Su lema, la "independencia de pensamiento", permitiría definir nuestra filosofía a partir de la condición latinoamericana de los sujetos que cultivan la disciplina, en tanto "integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición cultural y su consiguiente tonalidad espiritual", sin restringir su campo desde el punto de vista del objeto sobre el cual deba aplicarse el pensamiento[11].

Esta interesante apreciación de Ardao permite afirmar que la filosofía latinoamericana no se reduce a la reflexión sobre un campo acotado de problemas; lo que la define en un sentido amplio y abarcativo es la actitud del sujeto frente a cualquier objeto que ocupe su atención: la disposición de independencia espiritual frente a toda forma de saber consagrado en las academias, en las agendas intelectuales y en las políticas de conocimiento de los países hegemónicos; y el compromiso vital y teórico con las necesidades específicas de los pueblos latinoamericanos, a las cuales puede buscarse respuestas desde muy diversos horizontes de contextualización.

El posicionamiento independiente y crítico respecto de toda forma de servilismo intelectual es el factor decisivo a la hora de valorar una producción teórica como latinoamericana; y ello es así porque tal posición sujetiva es el índice de la actitud previa, de naturaleza

11 Arturo Ardao, "El latinoamericanismo filosófico, de ayer a hoy", en *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Ediciones Universidad de la República, 1987, 88. Es necesario aclarar que, en todo caso, no es tan claro que en el programa alberdiano de una filosofía americana no esté presente, como tópico axial, la afirmación del sujeto latinoamericano; en este sentido, Arturo A. Roig ha discutido el punto de vista de Ardao en relación con este asunto, en "Necesidad y posibilidad del discurso propio", *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, 284-312. Sin embargo, al efecto de centrarnos en el objeto que nos interesa en este artículo, esto es, la propuesta de una definición no reductiva de nuestra filosofía, la tensión señalada por el uruguayo entre objeto del filosofar y sujeto filosofante conserva todo su valor heurístico.

pre-teórica o axiológica, que funciona como condición de posibilidad para relativizar los parámetros y estilos discursivos legitimados como modélicos y para ponderar nuestras producciones culturales, materiales y simbólicas desde criterios propios.

Lo anterior nos permite aplicar sin temores la caracterización de "latinoamericana" a la filosofía de Hinkelammert; una filosofía que puede definirse como una reflexión orientada a la crítica de la sociedad capitalista actual, sus mecanismos operativos, sus mitos sustentadores, sus ideologías legitimadoras; todo ello pensado desde el contexto latinoamericano específico e improntado por la preocupación por producir una explicación del mundo que nos facilite la interpretación de nuestro lugar en él y la formulación de alternativas frente a él, pero sin renunciar a un enfoque "universal" de tales fenómenos, cuyos alcance y consecuencias afectan a toda la humanidad, en un sentido amplio y general.

En todo caso, la reflexión sobre la producción filosófica de Franz Hinkelammert, sesgada simultáneamente por la audacia teórica y el rigor científico, nos presenta, de modo colateral, la oportunidad para pensar, a partir de un caso particular, sobre la necesidad de evitar un peligro operante muchas veces en la metodología de lectura de los textos filosóficos latinoamericanos. Nos referimos al infecundo procedimiento consistente en buscar los orígenes de los "filosofemas" implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores y en evaluar el valor filosófico de los mismos según el grado de "americanidad" o "extranjeridad" que portan. La pregunta frente toda producción filosófica latinoamericana debe tender a captar su inserción en el marco de la conflictiva y heterogénea realidad continental, y proponerse desandar el camino que conduce retrospectivamente desde el discurso hacia el momento de producción del discurso, desde su horizonte de generalidad hasta la posición del sujeto y las marcas de su contexto operantes en la modalidad del interrogar y del responder.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 64-82**

Derecho, racionalidad y supuesto metodológico de la Modernidad

Rights, Rationality and the Methodological Supposition of Modernity

José Vicente VILLALOBOS-ANTÚNEZ

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

El influjo de la Modernidad es abordado desde un Derecho garante del proceso económico. Se cataloga el período como proponente de una racionalidad en el sentido weberiano-habermasiano: con arreglo a fines. El Derecho toma cuatro características para argumentar metodológicamente la Modernidad: a) Es calculista como la circulación económica; b) Es sistemático para garantizar la previsibilidad, acentuando la calculabilidad racional; c) Diferencia el proceso económico en sujetos formalmente privados, desde un Derecho subjetivo y d) Propicia la acción estratégica que permite los cálculos racionales. Ello fundamenta el proceso de constitución de los espacios públicos desde la acción privada, asumiéndose como el argumento metodológico de la Modernidad, considerada como período inconcluso.

Palabras clave: Derecho moderno, espacio público, espacio privado, racionalidad con arreglo a fines.

ABSTRACT

The influx of modernity is approached as a guaranteed right in the economic process. The period is catalogued as a proponent of rationality in Weberian-Habermasian sense, with an adjustment as to ends. Rights adopt four characteristics in the methodological argument of modernity: a) it is calculating in reference to economic circulation; b) it is systematic in order to guarantee future clarity, accentuating rational calculability; c) it differentiates the economic process in formally private actors based on subjective rights; and d) it proposes strategic action that permits rational calculation. It founds the process of the constitution of public space on private action, assuming it to be a methodological argument of modernity. Modernity is considered as an unfinished time period.

Key words: Modern rights, public space, private space, rationality according to ends.

Recibido: 28-10-2000 • Aceptado: 30-01-2001

El panorama plasmado por la pragmática jurídica que institucionalizaron los pensadores griegos clásicos[1], inauguró el punto de partida que la filosofía política moderna retomará con renovadas fuerzas luego del largo y dilatado período de la Edad Media, que significó para la humanidad un intrincado camino que según algunos pensadores soslayó la conciencia y la dignidad del hombre[2]. Nos refiere el renacentista Peter Burke[3], citando a Burckhardt, que

> ...en la Edad Media, la conciencia humana permanecía como cubierta por un velo, soñando o en estado de duermevela [...] y el hombre sólo se reconocía a sí mismo como miembro de una **raza,** pueblo, partido, familia u otra forma cualquiera de lo colectivo [...], fue en el Renacimiento donde [..] el hombre se convirtió en un individuo espiritual, y se conoció como tal.

Este inicial estribo filosófico de la modernidad obtendrá su fortaleza en la definición aristotélica del hombre –esencial para la teoría política del Estagirita–, al concebirlo como animal político, esto es, como el ser viviente racional que vive en la polis, el cual, conforme al lenguaje contemporáneo, es capaz de vivir en un orden social y político y de organizarse mediante una estructura jurídica (Habermas). Esta dualidad conceptual es una manifestación mostrada por los inicios de la modernidad en su conceptualización de la sociedad y el Estado conjugados por la definición del individuo.

La misma circunstancia de ser el hombre un *zoon politikòn* lo determina como un ser hablante, entendiendo el logos como palabra pero también como la razón que presupone la convivencia[4], la cual fue dotándolo desde los inicios de la historia de referentes lingüísticos que le permitieron niveles de organización mental: este es el motivo que lleva a decir a Sotelo[5] que la convivencia antecede a la razón, lo cual da motivos para pensar además en una explicación natural y no mitológica acerca del origen y desarrollo del hombre. Esta sociabilidad del hombre con el fin de darse armonía y desarrollo cultural, hace ineludible el surgimiento, durante el proceso, de reglas que regulen su acción; por ello la sociabilidad propicia el nacimiento de normas que delinean la organización estatal

1 Entre los más importantes se señalan a Sócrates, Platón y Aristóteles, cuya teoría jurídica hemos estudiado en nuestro trabajo titulado: *Jürgen Habermas: Derecho moderno, política y el paradigma procedimental del derecho,* presentado a la Universidad del Zulia para optar al título de Doctor en Derecho, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Maracaibo, 2000.

2 Nos referimos a la concepción de los fines del Estado como productor de felicidad en el individuo y en la colectividad, considerando el problema de la justicia como esencial para ello. El Medioevo ignoró en líneas generales la actividad política de la sociedad, solapando al mismo tiempo las libertades del individuo en su dimensión intersubjetiva, que sí serán resaltadas por el proyecto de la Modernidad, como veremos.

3 Cfr. Burke, P. (1993): *El Renacimiento*, Crítica, Barcelona, España, pp. 7-8.

4 El concepto que asumimos aquí de convivencia lo tomamos en el sentido que nos propone Víctor Martín, como la posibilidad de realización política, social y económica del hombre viviendo en comunidad de vida, concepto que se opone radicalmente al de supervivencia, esto es, como la mera posibilidad de sobre-vivir. Cfr. Martín Fiorino, Victor (1999): *Historia, Comunicación y Política en América Latina*, especialmente el ensayo "Poder y participación. Los protagonistas de la democracia en América Latina", pp. 9-24. Para un sentido de la convivencia como solidaridad, cfr. Fornet-Betancourt, R. (1994): *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, D.E.I., Costa Rica, p.23.

5 Cfr. Sotelo, I. (1992): "Moralidad, legalidad y legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad", *Isegoría*, vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, Madrid, p. 32.

con el fin de darse el hombre una estructura que lo haga capaz de enfrentar organizadamente las necesidades de la colectividad (Aristóteles), teniendo tanto la Modernidad como la Antigüedad griega como su más preciado soporte al Derecho en su papel de regulador de conductas sociales. Por ello, la dimensión normativa del orden social se sustenta en el logos como habla pero también como razón. Desde nuestra perspectiva contemporánea, Habermas expresa que los derechos fundamentales –y el darse una estructura jurídico-política lo es en el sentido más extenso del término– tienen su esencia en un Derecho de Petición que acciona como correlato a la participación política, entendida como expresión fundamental en las organizaciones políticas modernas para la profundización del Derecho y de la Democracia, esta última como régimen político que garantiza la vinculación ciudadana con sus propios proyectos futuros.

Hay que entender, en el sentido indicado, el problema que suscita un Derecho al habla sin su anverso como lo es la escucha. La actual época de crisis está signada por el ejercicio hegemónico del diálogo occidental, fundado en la configuración del espacio público mediante referentes lingüísticos ideados por la clase dominante, que esgrime un lenguaje y ciertos giros lingüísticos para la constitución de una racionalidad dialógica contradictoriamente monológica, esto es, sin escucha. Esta última es negada –según algunos–[6]en la constitución del Paradigma de la Modernidad ya que la conformación del espacio privado del sujeto moderno supone epistémica y ontológicamente la exaltación del individuo y la constitución de la racionalidad estratégica como elementos esenciales del proyecto político, el cual supone aun así la superación económica y la participación activa en proyectos particulares más allá de lo social pero con vistas a su integración.

Conforme con lo expresado debemos señalar que la integración de las culturas que conviven en el Planeta vista como diálogo intercultural en esta época crítica, se vislumbra como fórmula política que libra los escollos que produce la racionalidad dialógica occidental, lo cual supone la incorporación a proyectos sociojurídicos estructurados desde la unidad epistémica dialogante-escuchante, promovida por el filósofo hispanoamericano Antonio Pérez-Estévez como la constitución de la escucha correlativamente al Derecho de habla:

> Escuchar, igual que auscultar, supone la disposición activa de cultivar el oído y prestar toda la atención a las palabras del otro, e incluso someterse de alguna manera al otro y a sus palabras. Escuchar, prestar atención, significa subordinarme y estar presto para recibir al otro, que viene con su mundo envuelto en palabras [...][7].

Estas consideraciones muestran que el proyecto ilustrado de la Antigua Grecia es retomado en sus bases fundamentales por el pensamiento Moderno, y de manera muy especial el concepto de espacio público que el sujeto de la modernidad rescata del olvido medieval, proyectándolo desde su autonomía privada con la conceptualización de la actividad pública del Estado que garantiza y protege la acción económica, que al mismo tiempo sirve

6 Cfr. Pérez-Estévez, A. (1999): "Diálogo intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, Maracaibo, pp. 33-53.

7 Ibid, 45. Para un sentido de la escucha como "trans-formación" recíproca con motivo del "Otro", cfr. Fornet-Betancourt, op. cit. p. 20.

de bisagra para la formulación de las necesarias reglas de comportamiento del ciudadano común frente a su entorno social propiciante del respeto y del acatamiento de la ley en el ámbito territorial interno, todo ello como premisa para la preservación de la sociedad que se ha conformado, que procura la satisfacción de los fines tanto públicos como privados.

Esta cuestión tuvo tratamiento distinto en la Edad Media, era en la que el hombre fue desconocido y por tanto sometido políticamente al resquebrajarse los más esenciales principios de la convivencia humana, reasumida y exaltada por la modernidad renacentista. Por ello Pastore nos dice que los inicios de la Era Moderna comienzan con una invitación al resurgimiento de los antiguos, a los clásicos, pero como imitación de las antiguas virtudes que tanta exaltación recibieron en el apogeo histórico de la Grecia antecesora de la época medieval. Pastore dice textualmente que el Renacimiento

> Es una invitación a reanudar la historia, interrumpida en el siglo V, pero con la clara conciencia de lo que son los modernos respecto a los antiguos. Los siglos del medio no ignoraron a los clásicos pero los usaron adulterándolos: hay que redescubrirlos en su autenticidad... [8].

Por ello afirma este autor que el retorno a los clásicos no representó una simple vuelta a un período oculto y mal interpretado, sino que el creciente resurgimiento de las ideas del mundo clásico representó una forma de vida traducida en búsqueda de la dignidad del hombre perdida en el llamado período oscurantista de la humanidad, como se le llegó a llamar al período medieval, construyéndose un "mito" sobre él, haciéndose resurgir y poner en circulación las ideas con una fortaleza restauradora. Será esta exaltación de las ideas la que irá produciendo un cambio paulatino en la manera de autocomprenderse el hombre de los inicios de la modernidad, transformaciones que conducirán a la conformación y a la implantación de los principios de la humanidad clásica, pero con claros contenidos restauradores debido a la formación jurídica de los intelectuales que asumieron el rol de liderazgo político, contraponiéndose a la formación clásica del poder constituido, fundado en el ejercicio del poder teológico, del Estado teológico propio de la Era Medieval: "...es obvio que la formación de un intelectual todo dirigido a la teorización de los aspectos civiles y políticos de la actividad humana tenga que ser de tipo jurídico. Y es precisamente esta formación que determina el carácter de la nueva cultura...[9].

Cultura que se caracteriza por la exaltación de los derechos del individuo, cuya libertad y dignidad humanas fueron expulsadas de la praxis social y del lenguaje político por largos períodos, derechos que serán afirmados mediante las posturas subjetivistas que marcan el inicio del proceso de autocomprensión que se traduce mediante el despliegue de las consecuencias políticas que supone la re-idealización y re-afirmación del sujeto. El "pienso, luego existo" de Descartes centrará su naturaleza en la internalización de los distintos referentes sociales que surgen en una época que asumirá al individuo en una relación dinámica

8 Cfr. Pastore Brusasca, R. (1990 b): *Curso de Filosofía Política II. La Filosofía Política Moderna (Lecciones y Antología).* Mimeo. Trabajo de Ascenso. Universidad del Zulia. Escuela de Filosofía. Maracaibo, p. 26.

9 Ibid, 52. En el mismo sentido, Cfr. Romero, F. (1978): *Historia de la filosofía moderna*, Brevarios del Fondo de Cultura Económica, México, Primera Reimpresión, p. 17.

con la sociedad, reconociendo al sujeto y asumiéndolo en su naciente entorno de derechos arrancados mediante las luchas fraticidas-religiosas.

Es importante señalar que cuando hablamos de la Edad Moderna, se distinguen claramente dos momentos en su constitución: Un primer momento distinguido e iniciado por ese impulso que toma el sujeto histórico respecto del proyecto idealizador y de exaltación de la subjetividad plena: El Renacimiento[10]; y un segundo momento marcado por el proyecto ilustrado de la humanidad, período durante el cual insurge exultantemente la razón con todo su despliegue axiológico, epistemológico y ontológico, la cual proyecta la racionalidad moderna como la racionalidad de Occidente: La Ilustración, a partir del siglo XVIII[11].

Es así como este supuesto metodológico en torno al sujeto, nos introduce en el problema de la racionalización del derecho moderno como característica fundamental de socialización y de estructuración del mundo de la vida, para lo cual veremos en palabras de Hegel[12] a un sujeto en clara interacción frente a sí mismo, con una subjetividad conformada precisamente por la capacidad de habla, y que le proveerá en esa medida la competencia para racionalizar su entorno socio-cultural. Todo lo cual supone que para la constitución del mundo moderno, además del cambio radical y paradigmático en las estructuras de producción económica y de relaciones sociales (paso del feudalismo como sociedad estamental, al capitalismo como sociedad concurrencial y de clases en la que emerge una nueva: la burguesía), que establecen una especial manera de reproducir el mundo; se dan cambios en las formas de vida y en las manifestaciones culturales así como en el imaginario colectivo[13] y más profundamente en el plano político-jurídico[14].

Esta dimensión de lo moderno, que constituye el principal orden sobre el que se edifica todo el proyecto del sujeto propio de la época durante todo el período por el cual transita la modernidad, fija sus esperanzas en una cada vez mayor idealización epistémica, de tal manera que crea la sensación omnicomprehensiva de todo el problema subyacente en la creciente complejidad de las relaciones intersubjetivas y en el creciente complejo entramado socio-económico que la sociedad moderna catapulta. La complejidad de las relaciones sociales propias de este período, lleva a pensar al filósofo español Juan Ramón Capella, que el proyecto de la modernidad se construye sobre la base de la unificación de la sociedad no por la religión, como ocurría en la sociedad feudal pre-moderna, que impuso su unidad por intermedio de la fuerza y de las guerras de religión; sino que, por el contrario, más bien, estas guerras catapultaron la "sepultura" de dios y la exaltación de la ciencia como paradigma

10 Para una detallada descripción del influjo que representó la filosofía del Renacimiento, Cfr.: Romero, F., ibid, en especial la Primera parte titulada "La filosofía del Renacimiento", pp.15-92.

11 Incluso Habermas plantea que no es sino en el curso del siglo XVIII que "queda retrospectivamente entendida como tal comienzo [de la modernidad] la mudanza de época que se produce en torno a 1500". Cfr. Habermas, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Tauros, Madrid, p. 16.

12 Ibid, p. 28. En este lugar Habermas expresa que Hegel "...descubre en primer lugar como principio de la Edad Moderna la subjetividad...".

13 Se pone entre paréntesis el mundo teológico como reproductor de la vida social e individual.

14 Se crean nuevas instituciones políticas a la par que innovadores instrumentos jurídicos que protegen los nacientes derechos individuales, herramientas que permiten y propician el nacimiento de nuevos principios jurídicos de trascendental importancia metodológica para dirimir los conflictos que producen las relaciones intersubjetivas: se citan la voluntad de las partes al contratar o aquel que expresa radiográficamente el impulso de la modernidad, esto es, que el contrato es ley entre las partes. Cfr.: *Código Civil venezolano*, Artículo 1.133.

del progreso humano. Aún más, los representantes y exponentes de la ciencia moderna, sobre todo en la ilustración, como Newton a comienzos del siglo XVIII, dejan de pensar en una Providencia responsable de los acontecimientos en el orbe para creer en su intervención sólo en forma mediata, porque ésta –la providencia– solo ha "establecido las leyes generales de funcionamiento del universo"[15].

De tal manera que la racionalidad que se encuentra inmersa en esta concepción epistemológica tiene implicaciones transcendentales para la puesta a punto de la razón calculista que sustituye y ocupa el lugar de la fe del Medioevo y que repercute en la elaboración de un radical pensamiento abstraccionista, como en Kant, que le dará a la deducción de conceptos y principios una verdadera posición de "autoridad intelectual y moral suprema" al sujeto moderno. Es importante resaltar la densa elaboración teórica kantiana acerca de la capacidad del pensar, al atribuirle a la razón causas formales para la constitución del conocimiento. Esta razón epistemológica exalta en el hombre moderno toda su capacidad de pensar al mundo como su entorno natural, así como el mundo de la cultura, mediada por lo que el filósofo de Königsberg llama formas puras de la sensibilidad –aquellas causas a priori del pensar que son el espacio y el tiempo–, y las formas puras del entendimiento –aquellas causas que posibilitan la ordenación del conocimiento por categorías–. Así nos dice el filósofo español citado, con relación al descubrimiento de las posibilidades de la razón, que:

> Ante el altar de la razón [...] todo será sacrificado: de una parte, las creencias del pasado, los mitos de la etapa infantil de la humanidad; de otra, todo lo que signifique una china en las botas de siete leguas del capitalismo moderno.
> La razón será la encargada de construir una legitimación laica, secularizada del poder. Los conceptos nuevos (como soberanía, ciudadanía, revolución, etc.) son a menudo conceptos teológicos secularizados[16].

Más adelante, ya en la contemporaneidad que es nuestro tiempo, algunos autores observan que la falta de motivaciones para la configuración de los proyectos vitales que deriva en la pérdida de la fe en la racionalidad epistémica, desencadena toda una propuesta metodológica llamada postmodernidad, que supone el resurgimiento de un escepticismo y de un desencantamiento por la ciencia, productores de grados de desfundamentación política de la sociedad y al mismo tiempo de deslegitimación de los entornos socio-culturales, económicos y políticos del sujeto histórico actual. Pero a esta postura posmodernista hay que refutarle que el problema radica no en el escepticismo profesado por el ciudadano común en las instituciones de la modernidad, ni mucho menos en la incredulidad en la ciencia y en la técnica desarrollistas. El fondo del asunto se encuentra en las aspiraciones de dominio planetario por parte de los centros hegemónicos del poder, productores de una ciencia en sentido monológico y solipsista, que describen el actual desarrollo de los pueblos dominados convenientemente como desfundamentados y desconectados de los beneficios del desarrollo, debido a su incapacidad de describir mediante sus relatos los problemas de falta de fundamentación política. En este sentido, debemos decir que el discurso de la posmoderni-

15 Cfr. Capella, J.R. (1997): *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del derecho y del Estado*, Trotta, Madrid, pp. 101-102.

16 Ibid, p. 103-104.

dad comporta posiciones hegemónicas al desdeñar los grandes relatos e imponer los pequeños relatos como discontinuidades discursivas. La historia de las ideas latinoamericanas refleja una modernidad inconclusa, malograda[17], por lo que se impone la elaboración de sus grandes relatos, como respuesta a los grandes y no pequeños males de miseria y hambre en el sub-continente latinoamericano, en el marco de la búsqueda y afianzamiento de la unidad histórica económica y cultural[18].

El hombre de Derecho que surge como centro de reproducción de la vida moderna, tiene como substratum una capacidad de acción y de ejecución de sus proyectos vitales privados y egoístas, en beneficio de la satisfacción y del cumplimiento de los fines; es entonces una racionalidad práctica ajustada a las motivaciones y fines privados, pero con proyecciones sociales y políticas, lo cual hace derivar una racionalidad jurídica conformada por prácticas comunicativas, ejecutadas mediante juegos dialécticos para la conformación del espacio propio como correlato del espacio público –como en Sócrates– productor de los entornos sociales, culturales, religiosos...

Esa racionalidad jurídica de la modernidad es consustancial con lo que Habermas denomina racionalidad de la norma[19], la cual es definida en términos discursivos como la capacidad de justificación de las soluciones, con un desvelado objetivo: determinar argumentativamente el grado de validez o de pretensión de verdad de un enunciado susceptible de generalizarse, lo cual marca el nacimiento de una forma de racionalización del Derecho, al involucrarse valores en la discusión acerca de las preferencias normativas de los distintos sujetos sociales que intervienen en la discusión. Esta racionalidad de la norma tiene un objeto, que no es otro que saber

> Si una norma problemática [derechos en discusión como la libertad de contratar o la igualdad ante la ley] pone de manifiesto intereses (valores) susceptibles de generalización o de compromiso de forma tal que sea aceptado, y preferida a la alternativa conocida, por parte de todos los afectados (si éstos participaran en un discurso práctico)[20].

Lo importante a resaltar del planteamiento contenido en los párrafos anteriores, es el hecho de que Habermas hace derivar algunas características del derecho propias del período moderno. Por ello indicamos que esta forma de asumir la subjetividad del hombre de la modernidad como respuesta a los desencantamientos producidos por el período medieval, condujeron a la proyección de un Estado de Derecho como garantía funcional y como medio de realización de los fines y propósitos del hombre, junto con una racionalidad entendida como medio de comprensión de la acción del sujeto que se involucra en proyectos al mismo tiempo individuales y de intereses comunes, tomando como premisas la constitu-

17 Cfr. Guadarrama, P. (1998): *Humanismo, marxismo y posmodernismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, especialmente el ensayo "La malograda modernidad latinoamericana", pp. 134-143.

18 Para el estudio de la tesis posmodernista desde los referentes lingüísticos, cfr.: Foucault, M. (1996): *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, 17ma. Edición, México, pp.33-49.

19 Cfr. Habermas, J. (1981): *Reconstrucción del materialismo histórico*, Tauros, Madrid, p. 235.

20 Idem.

ción del espacio público de participación y la conformación consensual de estructuras políticas y jurídicas[21].

2. CARACTERIZACIÓN DE LA RACIONALIDAD JURÍDICA EN LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE LA MODERNIDAD

El tipo de acción que emprende el sujeto de la modernidad es determinada por lo que Max Weber denomina racionalidad con arreglo a fines, entendida como las expectativas en el comportamiento no sólo de la naturaleza de la cual forma parte el hombre, sino también las de éste con relación a los sujetos que intervienen en dicha acción social. Tales expectativas son utilizadas, de acuerdo con Weber, al mismo tiempo como vehículos para el efectivo logro de los fines racionalmente propuestos, sopesados o calculados, y perseguidos, descartándose de plano toda acción realizada con fundamento en los fines emotivos o tradicionales[22]. Frente a ello, Habermas se pregunta por la naturaleza del derecho moderno, esgrimiendo con Weber cuatro consideraciones que apuntan hacia las respuestas por el quehacer jurídico de este período estudiado por estos dos autores. En este sentido, plantean que el Derecho de la modernidad muestra las características propias del sistema capitalista naciente, el cual a su vez representa las condiciones de una época nueva que interpreta el devenir del hombre y su acción directa ante la naturaleza de las relaciones emergentes en este novísimo sistema que toma en cuenta al hombre en su integralidad subjetiva, en sus aspiraciones personales y colectivas, y las posibilidades de progreso individual siempre que el Estado esgrima las garantías necesarias para el pleno goce y ejercicio de la subjetividad, ganados al fragor de las luchas contra los esquemas de la sociedad estamental instaurándose una sociedad crecientemente concurrencial, en la que los miembros de la comunidad son tenidos como ciudadanos libres e iguales ante la ley, sin más privilegios que los que impongan las potencialidades de cada individuo del grupo social.

Por ello para Habermas el Derecho moderno tiene estas cuatro características[23]: a) La circulación económica que define a la economía capitalista promueve un derecho eminentemente calculista, esto es, que la dinámica económica que desarrolla el sujeto de la modernidad erige un Derecho protector de sus actividades, ya que se inicia el tránsito de la sociedad feudal a la sociedad concurrencial; b) La sistematización jurídica como sustento del modo de producción capitalista, con el fin de acentuar la calculabilidad racional; c) La diferenciación del proceso económico orientado por sujetos formalmente privados, fundamentados por un Derecho eminentemente subjetivo y d) La instauración de un tipo de acción estratégica que permite los cálculos racionales de la acción económica en el modelo de desarrollo capitalista, el cual se conjuga a estos efectos con la sistemática jurídica que propician los sujetos que intervienen en la acción social propia de la modernidad. Veamos cada una de estas características.

21 Estos son los temas que desarrolla Habermas en casi todas sus obras: *La reconstrucción del materialismo histórico* de 1981, *Teoría de la acción comunicativa* de 1987, *Escritos de moralidad y eticidad* de 1991, y más recientemente en *Facticidad y validez* de 1998.

22 Cfr. Weber, M. (1974): *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México; todo el capítulo II titulado “Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica”, pp. 46-169.

23 Op. cit, p. 233.

2.1 EL DERECHO Y LA DINÁMICA ECONÓMICA EN EL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA

Las relaciones de producción de la economía capitalista industrial, también llamado capitalismo concurrencial, requiere de manera creciente de protecciones y garantías institucionales a la propiedad privada –de suma importancia para Aristóteles–[24], aunado a las garantías de libertad de contratar, el derecho a fomentar y explotar empresas y la elaboración e institucionalización de principios de derecho hereditario como forma de garantizarse la transmisión de la propiedad después de la vida. En este sentido la conformación del derecho público constitucional tiene por finalidad proteger las actividades del creciente y cada vez mayor empresariado privado, emanando el orden jurídico de los centros de poder político protector finalmente de la unidad del Estado capitalista naciente, cuyos actos de creación del Derecho se encuentran centralizados en el órgano constitucionalmente competente, todo lo cual contribuye a la formación estructural de la sociedad sobre la base de la división social del trabajo. Por ello Habermas nos dice que "...los derechos públicos subjetivos reflejan la especificación funcional del poder del Estado frente a una circulación económica privada..."[25].

Pero hay algo de suma importancia en esta posición del filósofo, que es precisamente el fundamento metodológico de la racionalidad de Occidente: que el derecho se transforma en pilar fundamental de la "racionalidad sistémica de la sociedad", ya que al hacer un análisis de sus funciones específicas en torno a las crecientes y determinadas materias de contenido dogmático-jurídico, aflora el carácter que tiene de organizador del Estado liberal burgués[26]. Por otro lado, este Derecho al mismo tiempo vela y fomenta la racional explotación de los recursos naturales, a la vez que se ocupa de que haya una adecuada e ideologizada distribución de la fuerza de trabajo, acorde con los requerimientos crecientes de una economía que hace del mercado la *conditio sine qua non* del desarrollo y progreso social, mercado que es adorado y fundamentalizado como fetiche; lo que trae como consecuencia necesaria la enajenación de las relaciones sociales, porque toma a la mercancía como referente para todo ámbito de actuación y de interrelación; por ello a la vez que la modernidad y su proceso económico promueven la subjetividad del hombre frente al Estado se cosifican las relaciones intersubjetivas; se inicia un proceso de alienación del hombre por el naciente mercado, que al llegar a nuestros días de crisis y de pauperización del sujeto en un mundo globalizado y postmoderno, con un capitalismo financiero voraz sobre todo en los países del sur, surte efectos devastadores sobre la economía del planeta[27].

24 Cfr. Aristóteles, 1996: *La política*, Alba, Madrid; Libro Primero, cap. IV: "La propiedad. Modos de adquisición" y cap. V: "Poder doméstico. Relaciones que unen a los individuos que componen la familia", pp. 37-48.

25 Ibid, 235.

26 Precisamente uno de los aportes de mayor trascendencia de la modernidad a la racionalidad de Occidente, lo constituye el Derecho administrativo, el cual tiene por contenido dogmático-científico el conjunto de reglas de derecho que emanan del órgano legislativo para regular la actividad de la Administración Pública y sus intrínsecas relaciones, así como las que se producen necesariamente entre los ciudadanos-administrados y los entes públicos que velan por el cumplimiento del Estado de Derecho y por la aplicación de la ley.

27 Pablo Guadarrama, siguiendo a Feuerbach y a Marx, nos habla de la desalienación del espíritu como respuesta a este fenómeno alienador que produce la mercancía del capitalismo salvaje. Cfr. Guadarrama, P. (1998): *Humanismo, marxismo y posmodernismo*, Editorial de Ciencias Sociales, Ciudad de La Habana, Cuba, pp. 23-35. Ver asimismo la detallada caracterización de dicho fenómeno y sus consecuencias planetarias, en

De acuerdo con el planteamiento anterior se pueden observar con Habermas que las estructuras jurídicas cumplen un rol delineador de la modernidad, ya que sirven de pilar de la economía capitalista en pleno proceso de formación al servir de intérprete de los múltiples problemas que la propia evolución sistémica produce. Pero el autor nos advierte que si deseamos comprender las estructuras de esta modernidad crecientemente compleja, no debemos atenernos sin más a las investigaciones que han de realizarse en torno a las funciones y contenidos del Derecho moderno, ya que "las consecuencias sistémico-racionales no fundamentan la racionalidad del derecho"[28]. Debe resaltarse que el surgimiento del paradigma procedimental del derecho propio de la contemporaneidad occidental tiene su sustentación en la Teoría del Derecho discursivo, el cual es conceptualizado como un derecho que proviene y es generado en el fragor de las discusiones racionales y de las tensiones que producen las muy diversas pretensiones de validez de cada uno de los sujetos miembros de la comunidad de comunicación –que es lo mismo que decir de la comunidad política–, que al confrontarse, genera la facticidad que le sirve de correlato socio-político[29].

La racionalidad de las estructuras económico-jurídicas sobre las que se erige el Estado moderno, se explican por la lógica sistémica de una creciente y cada vez mucho más compleja dinámica económica, que irá necesitando progresivamente de un Estado fundado en el dejar hacer que consagra el nacimiento del Estado policía o liberal burgués. Y es precisamente la clase económica burguesa la que protagoniza los cambios y transformaciones de las estructuras jurídicas que responden satisfactoriamente a esa compleja madeja socio-política producida por el intercambio económico.

La dinámica económica que caracteriza al capitalismo concurrencial, es el centro desde donde se desarrolla el Estado liberal burgués, que adopta como forma básica la estructuración y afianzamiento de la propiedad privada mediante el diseño de un derecho empresarial capaz de enfrentar los retos y contradicciones generadas por el intercambio económico entre los miembros de la sociedad capitalista, cuyas pretensiones de validez alientan la concepción del principio del dejar hacer burgués, proyectando un individualismo como categoría fundamental para su desarrollo y solidificación.

El característico desarrollo de las relaciones económicas en ámbitos del capitalismo naciente trae consigo, producto de la revolución industrial, la creciente masificación de los sectores excluidos del proceso generando al mismo tiempo ingentes y crecientes luchas y pugnacidades por los derechos que son reclamados al Estado liberal burgués como contraprestaciones, lo cual propicia exponencialmente el crecimiento y la formación de la clase asalariada nutrida fundamentalmente del campesinado que aboga por los derechos de ciudadanía, término propiamente moderno junto al de soberanía no ya fundada en la realeza que perdió terreno ante el avance de las luchas sociales, ni en la divinidad que ya no tenía la plena responsabilidad de los acontecimientos de la naturaleza, sino más bien sustentada en el nuevo concepto de pueblo, conceptos los cuales le dan la suficiente sustentación a la novísima concepción de las decisiones políticas arraigadas en la voluntad general, suficiente-

Dussel, E. (1998 b): "Ética, Derechos Humanos y Globalización"; Conferencia dictada en La Universidad del Zulia, Escuela de Filosofía, Octubre-1998. Reproducción en cinta magnetofónica, Maracaibo.

28 Ibid.

29 Cfr. Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, pp. 63-103; cfr. también mi trabajo citado *Jürgen Habermas: Derecho moderno, política y el paradigma procedimental del derecho*, pp. 189-249.

mente solidifcadas por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, sustentada científicamente por los análisis filosóficos que de ésta hicieron Inmanuel Kant y J.J.Rousseau. Se conjugan así los agentes del capitalismo industrial, que buscan proteger y darle sólida estructuración a la circulación económica, y los excluidos del proceso de industrialización que quedan arrojados al margen, los cuales protagonizarán sangrientas luchas por la conquista de los derechos fundamentales; estas luchas no hacen sino catalizar la represión violenta como respuesta de la clase hegemónica en el ejercicio del poder, anulando parcial y temporalmente las demandas de los excluidos, luchas que por lo general son catalogadas sistemáticamente de ilegales[30].

Estas circunstancias llevan a decir a Juan Ramón Capella[31], que

> Los principios de la Ilustración política sólo se han realizado deficiente e indeterminadamente. La libertad "liberal" en realidad ha sido por una parte un hermoso ideal, pero por otra una falsa ilusión: nunca ha inspirado permanentemente a las clases burguesas una cultura política consecuente...

Las contradicciones observables en las características de la circulación económica del capitalismo concurrencial generado en la modernidad, catapultó la creación y desarrollo de una cada vez mayor especialización del Derecho privado, como manera de responder a los complejos avances del fenómeno económico moderno. Por ello, para comprender las causas y consecuencias de un derecho garantista del sistema concurrencial, es necesario analizar dos de los axiomas básicos sobre los cuales se erige el sistema capitalista: 1) Todo puede ser mercancía, y 2) Toda mercancía ha de tener una voz que autorice el intercambio comercial.

TODO PUEDE SER MERCANCÍA

Este axioma parte del principio siguiente: quien produce una mercancía lo hace no con el firme propósito de servirse directamente de ella, sino de generar un proceso de intercambio por una mercancía universal; el dinero. Este le permite al productor de mercancías adquirir las que no posee o necesite para universalizar el proceso de producción y de intercambio, lo cual atribuye cierta forma esencial a la mercancía que circula idealmente como dinero, subsumiendo el mercado al rol omnicomprehensivo de toda actividad humana de la modernidad; son cosificadas la vida y la acción del hombre: "Las gentes tienden a intercambiar como mercancía prácticamente cualquier cosa, y a buscar efectivamente de todo en el mercado"[32]. Tal reificación de la vida se produce precisamente por la incursión del mercado en las relaciones sociales e interpersonales como un sujeto anónimo que todo lo abarca y controla.

De todo ello deriva la idea de un Derecho que le da tratamiento a las cosas intercambiables no ya como valiosas sino como entidades que ejercen una función primaria en el

30 Cfr. Dussel, E. (1998 a): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, pp. 538 ss.

31 Ibid, 121.

32 Idem.

mundo de la vida de la modernidad, tratándose el fenómeno así caracterizado en el Estado actual del capitalismo financiero al extremo del paroxismo por "fetichización" del mercado: sin él no es posible el desarrollo de la humanidad, reza el adagio neoliberal. Indudablemente que las relaciones intersubjetivas que emergen de la sociedad moderna, han tomado un giro hacia la consagración del hecho económico como engranaje de la maquinaria social, pero el problema reside en que la propia dinámica económica de las sociedades altamente complejas, acentúa el individualismo más allá del mero subjetivismo de la modernidad. Este individualismo que exacerba el paradigma del Derecho liberal burgués y que Habermas desglosa, produce, al decir de Dussel, inevitablemente los excluidos del proceso de globalización.

Queda claro entonces por qué la comprensión de las estructuras del Estado moderno y del derecho que lo configura y sostiene, se ve mucho más claramente desde esta perspectiva de la reificación de las relaciones económico-sociales, más allá de la simple hermenéutica funcional y de contenidos del Derecho del cual se sirve, lo que fundamenta y materializa racionalmente al orden jurídico moderno como garante y protector del orden económico.

TODA MERCANCÍA HA DE TENER UNA VOZ...

El segundo axioma parte de la apriorística premisa de que todo intercambio comercial es sustentado por un acuerdo entre los sujetos del mercado. Este acuerdo acciona en la relación de intercambio mediante una voz interior que decide si se produce o no el intercambio. Tal circunstancia, aunque metafórica, nos permite comprender y pre-ver la construcción jurídica que realizan los sujetos del derecho privado, sobre todo si comprendemos en toda su extensión las elaboraciones conceptuales que surgen como premisas de este período aún inconcluso de la humanidad, como lo son los ideales de "persona jurídica" y de "sujeto de Derecho", los cuales asumen un sentido y una orientación garantista de la circulación comercial debido a esa autonomía interna de la mercancía en ámbitos del intercambio económico, que deja en un segundo plano al sujeto de las relaciones y circunscribe la técnica jurídica en los límites que la propia dinámica le imprime, especialmente en torno a los problemas que atañen al hecho económico desde el punto de vista del mercado y su cosificado objeto: la mercancía. Cualquiera que sea la circunstancia que permita la existencia de ésta, emitirá sus ondas sonoras para señalar su presencia autónoma en el contexto del intercambio motivando la producción de un Derecho que desproblematice su proyección al futuro. En tal sentido, Capella[33] expresa que de este axioma de la modernidad

> ...se ha de desprender el corolario siguiente: vistas por el derecho burgués moderno, las personas son primeramente voces de mercancías, titulares de un patrimonio. Sólo secundariamente tienen otras funciones; el derecho se desinteresa de sus actos en la esfera privada cuando no tienen un contenido o unas consecuencias en el ámbito patrimonial.

Como puede observarse, estas ideas nos permiten comprender de manera bastante más clara el problema de la juridificación que el Derecho hace de la circulación económica,

33 Ibid, 135.

como modo específico de ser de la economía capitalista concurrencial y moderna que surge producto de los desencantamientos del pasado medieval. Por ello tal juridificación funciona de manera mucho más eficaz frente a la autorregulación normativa de los sujetos privados, los cuales a su vez estructuran un derecho garantista en ámbitos del paradigma ligado al Estado liberal burgués.

2.2. LA SISTEMATIZACIÓN JURÍDICA DE LA MODERNIDAD

El modo de producción capitalista propio de la modernidad que surge producto de las contradicciones del modo estamental-feudal de producción económica y derivado de las crecientes luchas por los reconocimientos de los derechos individuales y colectivos de la clase burguesa emergente, es sostenido por lo que Habermas denomina, siguiendo a Weber, sistemática jurídica, atribuyéndole así el rasgo más importante de la racionalidad moderna. Este sistema de producción de la vida consiste en un Derecho de especialistas, profesionalizados por la creciente materialización de los derechos catapultados por una racionalidad fundada en los derechos subjetivos; por ello afirma que el derecho de la modernidad es principalmente un Derecho de juristas, en el que tanto el magistrado que administra la aplicación de este Derecho, como la misma Institucionalidad pública del orden jurídico, son profesionalizados por el proyecto de la modernidad, agregando que "no solamente la aplicación de la ley, sino también la jurisprudencia, cada vez se vinculan más a procedimientos formales y, con ello, al conocimiento especializado del jurista..."[34]. De esta concepción del Derecho de la modernidad, Habermas concluye que propicia una creciente sistematización de las normas jurídicas tras la necesaria coherencia de una dogmática que es capaz de elaborar toda una teoría de sistema en el plano jurídico, sentando las bases para el nacimiento del positivismo jurídico, con Kelsen y su *Teoría pura del Derecho* como punto culminante de esta compleja tradición sistemática y modernizadora, a comienzos del siglo XX[35]. Esta concepción positivista y sistemática del Derecho da fundamento a la idea de una estructuración formal del pensamiento y de la racionalidad práctica del Derecho, pero hay que señalar que según Habermas en la tradición filosófica de la modernidad se impuso en forma desigual tal estructuración según el sistema de Derecho del que se trate, acentuándose la evolución hacia la constitución sistemática del orden jurídico en los países de tradición latino-romanista, distanciados radicalmente de los países continental europeos con tradición en el Derecho común, propio de los Estados actualmente con mayor poder económico-político[36].

34 Cfr. Habermas, op. cit., 1981, pp. 235-236.

35 Cfr. Kelsen, H. (1982): *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires. Escribe el autor en el prefacio de la edición alemana de 1934, contenido en esta edición citada, que la finalidad de escribir una teoría pura del derecho descansa en la aspiración de colocar a la ciencia jurídica al lado de las otras ciencias morales, "...Se trataba de profundizar las investigaciones emprendidas para determinar la naturaleza del derecho, abstracción hecha de sus diversos aspectos, y de orientarlas en toda la medida posible hacia la objetividad y la precisión, ideal de toda ciencia". Cfr. P. 9.

36 Concluir que las causas de la pobreza de los países de Occidente descansan en su tradición romanista del Derecho sería una ligereza si tomamos en cuenta que países del primer mundo con esta tradición, forman parte de las siete potencias hegemónicas del planeta; tales son los casos de Francia, Italia y España. O al contrario, países que fueron colonizados por los países con tradición en el derecho común como las colonias británicas en el África o América del Sur y el Caribe, se encuentran en situaciones de extrema pobreza no obstante su sistema "desarrollado" del Derecho. Las causas son otras, como las que se mencionan en la obra de Enrique Dussel citada relativas al diálogo de Occidente. Cfr. Dussel, op. cit, IV y V.

Esta idea lleva al autor alemán a dudar de la sistematización interna del Derecho como derivación social que "busca el crecimiento de racionalidad del derecho moderno" en su capacidad de internalización; más bien esta sistematización parece ser consecuencia de una racionalización de "esferas de acción jurídicamente organizadas"; es decir, debida a la necesaria exterioridad de la esfera subjetiva como lo es por ejemplo la circulación económica que se proyecta al espacio público de actuación estratégicamente mediante la previsibilidad de las acciones privadas. Esa calculabilidad pragmática, esa previsión de la praxis argumentativa[37], es consecuencia precisamente de que la sistemática jurídica cumple en este aspecto funciones marginales técnicamente tomadas de las características previsibles de las acciones privadas que afloran en el espacio de actuación como calculables. Esto quiere decir que el desarrollo de la racionalización de la sistemática jurídica, más que por causas internas y propias del avance en las investigaciones de la ciencia del Derecho, se debe al intercambio económico y a las relaciones intersubjetivas que producen consecuencias susceptibles de valoración. Y es por ello que plantea Habermas que la marginalidad de la sistemática jurídica se asume como el resultado de las tensiones que producen las pretensiones de validez de los distintos actores sociales juntamente con la facticidad del mundo de la vida, lo cual produce un abandono paulatino y progresivo de esa posición al margen de la sociedad para integrarse en la estructura de contenido del Estado democrático de la actual modernidad, ámbito dentro del cual se radicalizan los procedimientos de acceso de los ciudadanos a los espacios públicos y a las formas de reconocimiento democrático de los derechos teorizados discursivamente, lo que les da un marcado carácter comunicativo: esos derechos son representados por el Derecho al habla como derecho elemental para la conformación de los espacios de libre actuación de los sujetos jurídicos de las sociedades altamente complejas[38].

En la descripción que realiza Habermas de la actual modernidad reconstruida por intermedio del Derecho moderno, esa representación de los sujetos mediada por el habla necesita la integración de la escucha como contrapeso constitutivo de plenitud del derecho como un derecho de petición. Este, propicia desde la dualidad habla/escucha la conformación de los espacios de actuación de los sujetos privados, que se integran mutuamente mediante proyectos individuales por vía de la circulación económica, por motivos netamente atribuibles al mercado, todo lo cual conforma las autorregulaciones del intercambio con vistas a un orden común de actuación ordenado sistemáticamente, orden que sólo es posible gracias a la instauración de un Derecho común para todos más allá de la esfera privada de los individuos, lo cual garantiza la necesaria autonomía del sujeto como premisa para la autovinculación con las esferas normativas preconcebidas.

La fase del capitalismo concurrencial que emerge como proyecto de la modernidad, supone un Derecho que entregue acabadamente a los sujetos su propia capacidad de autorregulación y de juridificación de las relaciones que se suscitan en al ámbito de la esfera privada. Por ello el papel del Estado no es otro que el de propiciar las relaciones de intercambio sin intervenir en el proceso más que como árbitro de las controversias que se produzcan,

37 Los cálculos en la esfera de actuación intersubjetiva, son por definición moderna, argumentativos. Cfr. Habermas, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Tauros, Madrid, pp. 43-69.

38 Cfr. Habermas, op.cit., 1998, pp. 105 ss.

que el Estado liberal burgués establece como marco jurídico general en el que ejerce su libertad de contratación el sujeto privado, junto con las condiciones básicas para la formalización de sus autorregulaciones enarbolando el principio fundamental del individualismo: la autonomía de la voluntad de las partes al contratar. El marco condicionante de las relaciones interpersonales y de intercambio comercial es de orden público, en la medida en que no es negociable por parte de los sujetos del intercambio de bienes en el capitalismo concurrencial, lo cual se constituye como garantía de cumplimiento para los contratantes quienes se comportan cuasipasivamente ante los requerimientos de este principio; y en esa medida son la garantía *erga omnes* de los titulares patrimoniales y la base general de "los actos susceptibles de determinar un cambio de titularidad", los que marcan sobradamente la exaltación del individualismo como premisa particularísima del capitalismo naciente:

> ...El marco estatal "de orden público" aparece, por ejemplo, en la idea de causa de los contratos (el motivo de aceptabilidad legal), en ideas como la de enriquecimiento sin causa o injusto, o en expresiones legales como buena fe o diligencia de un buen padre de familias pese a su apertura a la hermenéutica. El marco "de orden público" de las relaciones jurídico-privadas mira con suspicacia los actos que tienen que ver con la generosidad o la solidadridad: su "exceso antieconómico" deja de pertenecer a la categoría de la libertad para entrar en la prodigalidad[39].

Ahora bien, este marco legal mediante el cual los sujetos privados se dan un orden autorregulador de sus actuaciones, fue ganando sistematicidad con la aparición del orden jurídico codificado, el cual dista mucho de lo que significó para el derecho romano la codificación del emperador Justiniano: no es una simple compilación de normas y principios agrupados en un solo texto legal, lo cual en su época jugó un papel de excepción; el código moderno recoge y unifica toda la normativa institucionalizada en torno a las materias específicas de actuación y de intercambio comercial: los sujetos se atienen a una normativa sistematizada, no dispersa, simplificada. Pero además la codificación normativa moderna implica la instauración de principios y de reglas de interpretación técnico-jurídicas que propician la estabilización del sistema jurídico-económico, el cual requiere de un órgano especializado del Estado para su aplicación, cuya responsabilidad recae en los Tribunales de justicia técnicamente capacitados y dotados de herramientas prácticas y teóricas para cumplir eficientemente con su misión estabilizadora del sistema concurrencial; más aún, capaces de garantizar la seguridad jurídica del sistema calculista limpiándolo de ambigüedades:

> La calculabilidad –como objetivo de la codificación– es una exigencia de la producción mercantil: el empresario precisa saber de antemano el costo de producción de los bienes, el de su circulación en el mercado y los costos transaccionales. Estos últimos dependen principalmente del derecho, pero indirectamente también dependen de él los otros dos. La exigencia de calculabilidad se traduce en el plano del derecho en la exigencia de seguridad jurídica[40].

39 Capella, J.R., op. cit., p. 136. Los paréntesis, las comillas y las cursivas son del autor.

40 Ibid, pp. 136-137.

2.3. EL PROCESO ECONÓMICO ORIENTADO POR SUJETOS FORMALMENTE PRIVADOS

Las características precedentes atribuidas a la racionalización jurídica de la modernidad, permiten a su vez señalar una derivación conceptual necesaria para la comprensión del Derecho en el contexto histórico: la circulación económica capitalista necesita de la calculabilidad de la acción privada desde el ámbito organizativo que representa el Derecho; y esa previsibilidad es traducida por la acción estratégica que se convierte, según Habermas, en la forma legítima "de la búsqueda egoísta de los intereses privados", fijándose en base a intereses éticamente neutros. Por ello hay que preguntarse dónde se encuentra el fundamento de la acción estratégica si su basamento se encuentra en la neutralidad ética de la acción. La respuesta a esta cuestión la tiene el paradigma del Derecho ligado al Estado liberal burgués, que promueve el desarrollo de las libertades individuales accionadas por una estrategia altamente permisiva en los sujetos, los cuales son orientados por el carácter teleológico de la sociedad y del Estado: "...La racionalidad del derecho se manifiesta en el hecho de que está ajustada a la racionalidad estratégica de sujetos jurídicos que actúan con racionalidad final..."[41].

En este sentido la adecuación tanto de las acciones privadas como de las públicas de los sujetos jurídicos, encuentra su fundamento en la propia estructura jurídica que es diseñada mediante los principios de positividad, de legalidad y de formalidad del Derecho, junto con el principio básico de generalidad. "El derecho moderno es derecho legislado positivo", es estructurado mediante el establecimiento de reglas previamente determinadas por la sociedad que busca en ellas un medio de organización en términos convencionales (contractuales). Este convencionalismo del Derecho es obtenido por las implantaciones de las manifestaciones particulares que al decir de Habermas devienen sin referentes éticos: es la simple sujeción a la ley que no sanciona "la mala intención", esto es, las simples intencionalidades no manifiestas, sino que sanciona la inobservancia de sus propios mandatos (principio de legalidad).

A estas dos características del derecho se suma la formalidad[42] de la que la misma sociedad moderna se reviste, generando así un proceso de legitimidad de la libre actuación de los sujetos jurídicos, los cuales tienen un marco de referencia intersubjetivo frente a los sujetos de las relaciones jurídicas cuyo proceso de autorregulación los conducen a la institucionalización de prohibiciones, estableciéndose que "...el movimiento del derecho privado puede regularse negativamente a través de la delimitación de autorizaciones reconocidas en principio [...] En este ámbito, se permite todo lo que no está expresamente prohibido por la ley[43].

Estos rasgos característicos del Derecho moderno permiten definir estratégicamente todo el campo de acción de los sujetos jurídicos, ya que su configuración da forma a los espacios de actuación públicos los cuales son proyectados por los principios de socialización que generan sus propias y particulares formas de racionalizar el mundo. Tal circunstancia

41 Cfr. Habermas, J., op. cit, 1981, p. 236.

42 Habermas deduce de su Teoría discursiva del Derecho, entre otros, dos principios rectores del Estado democrático de Derecho: el principio de la forma jurídica y el principio democrático. Cfr. Habermas, J., 1998, op. cit., pp. 199-262.

43 Habermas, op. cit., 1981, pp. 237.

permite pensar y fundamentar la condición dinámica del Derecho que es puesto con base en este paradigma de la subjetividad, porque dinámica es la concepción del mundo de las relaciones interpersanales que sustentan la actividad humana; claro está que los cambios que se producen en el orden jurídico institucionalizado deben estar impregnados de los mismos principios antes aludidos, porque "se supone que los miembros del sistema utilizan racionalmente su autonomía privada".

2.4. INSTAURACIÓN DE LA ACCIÓN ESTRATÉGICA COMO SUPUESTO PARA EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO

De acuerdo con los elementos que hemos señalado con relación al Derecho de la modernidad, es fácil entender que no es sino mediante la racionalidad estratégica de los sujetos que intervienen en la conformación del ideal social como puede configurarse un sistema bien ordenado desde el punto de vista jurídico, tomando en cuenta desde luego la racionalidad con arreglo a fines que permite proyectar la estructura del Estado consensualmente, al ser expuestas ante los sujetos que intervienen en la acción sus pretensiones de validez, quienes accionan recíprocamente con el objeto de alcanzar los fines calculados. Por ello es necesario conjugar el análisis que se haga para la comprensión del supuesto de la modernidad mediante la sistemática jurídica con los fines estratégicos que la sociedad se fija, para comprender la racionalidad del Derecho moderno[44]. Esto es que, en la medida que todo el rango de acción y de aplicación del Derecho privado como medio de interpretación de la circulación económica en el sistema social moderno, se considere mediante la conexión entre Derecho privado y Derecho público, podrá entenderse la evolución del derecho moderno desde el punto de vista de la "racionalidad de la norma". Un exégeta de nuestro filósofo nos dice que la "...privatización de la autoproducción, es decir, de la economía, inaugura el mundo de la vida privada moderna y con esto, como era de esperarse, comienza la vida de la nueva esfera pública..."[45].

Por ello para Habermas la comprensión del proyecto de la Modernidad pasa por entender esa relación entre lo público y lo privado; esto es, por comprender la vinculación entre la constante tensión entre lo fáctico producido por el entorno del mundo de la vida, colonizado por los medios de socialización que son el dinero y el poder, y las proyecciones capaces de traducirse en reglas de los esquemas y estructuras socio-jurídicas, ya que estas tienen como fines fijar claramente las competencias públicas y privadas por medio de los convencionalismos que condicionan los consensos racionales acerca de lo que como proyecto el hombre moderno se propone.

Ahora bien, llegados a este punto se hace necesario precisar las implicaciones que tiene para el sujeto moderno, la comprensión del mundo y la ejecución de sus acciones de intercambio, mediadas por la racionalidad estratégica. Es imprescindible profundizar el análisis en torno a la satisfacción individual y subjetiva que produce en el sujeto el proyecto de la Modernidad, frente a una sistemática jurídica que es diseñada e introducida en el mundo de los valores con el objetivo de asegurarse el éxito en el intercambio económico. En

44 Idem.

45 Gurza Lavalle, Adrián (1999): "El programa de investigación de Jürgen Habermas: Una lectura reconstructiva", *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia Política*, vol. 3, Núm. 9, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., México, p. 146.

este sentido, la acción estratégica es conceptualizada desde una perspectiva finalista: los actores ejecutan sus acciones con el propósito de obtener resultados exitosos para sus proyectos particulares, cuyos fines sólo importan subjetivamente en la medida del éxito. El cual sólo se logra si el accionante emplea los medios apropiados y los aplica adecuadamente, obteniendo de esta manera la orientación necesaria frente a varias alternativas entre las cuales elegir. Es así como al complementar distintos propósitos, los diferentes sujetos que intercambian en ámbitos del mercado, proyectan hacia el conjunto social sus pretensiones de éxito: si no son logradas por errores de cálculo o por desvíos de las actuaciones esperadas en los otros actores, entonces entra en escena el modelo de protección de los intereses del sujeto moderno: la sistemática o dogmática jurídica con su Derecho sistematizado, que le permiten resolver las opciones fallidas y restituir el estado de cosas alterado por las acciones inapropiadas:

> La acción teleológica se amplía y se convierte en acción estratégica cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas: entonces se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad...[46]

Esta calculabilidad estratégica tiene en el proyecto de la Modernidad sus canales de protección, los cuales garantizan el éxito de la racionalidad con arreglo a fines que como se ha dicho, es acorazada por el Derecho codificado con intenciones de perpetuar el sistema. Precisamente la sistematicidad del Derecho garantiza al sujeto moderno que sus cálculos sean correctos mediante el establecimiento y la instauración de un cuerpo doctrinario para catapultar al orden jurídico secularmente como previsible, a lo cual se le adiciona el carácter meramente técnico de los sujetos con funciones interpretativas y aplicativas del Derecho. Se crea así todo un conjunto de principios dogmáticos y de hermenéutica jurídica, generados por los órganos del Estado con funciones estrictamente conservadoras de la seguridad jurídica como lo son los tribunales de las primeras instancias judiciales y los tribunales supremos incluidos los que tienen competencias de interpretación constitucional, o bien como lo son algunos órganos de la Administración Pública; más aún, el Derecho privado es glosado por individualidades con alto grado de autoridad académica proyectada hacia la sociedad civil que la respeta, respaldada por la sociedad científica, quienes revisten de solemnidades la administración y aplicación del Derecho.

La forma de previsibilidad garantizada por los términos técnico-jurídicos y por una aplicación del Derecho que es administrado por especialistas, reviste al sistema económico del capitalismo concurrencial de seguridad jurídica, lo cual hace a la sociedad burguesa "una sociedad de abogados"[47], ya que son estos quienes establecen casi todas las normas que rigen los actos del "tráfico económico". Claro está que las características del Derecho que describe Habermas con relación al proyecto de la Modernidad, tienen un entretejido

46 Cfr. Habermas, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, pp. 122-123.

47 Cfr. Capella, op. cit., p. 137.

consensual como premisa para la instauración de las reglas de intercambio; tiene un revestimiento de dialogicidad de tal manera que le permite al sujeto proyectar la acción estratégica hacia los espacios públicos de participación, gobernada por principios acuñados por los iusprivatistas modernos como disposiciones de derecho común, las cuales son entendidas como normas básicas sobre las que se construye el conjunto de relaciones sociales modernas, que Capella denomina derecho sobre derecho, contenidas fundamentalmente en los códigos civiles, principios de los que se dice esencialmente que son de naturaleza "infraconstitucional". Por ello, sin estos principios "...algunas de las normas contenidas en las constituciones políticas de los Estados carecerían de sentido o tendrían otro destino..."[48].

Ello es así porque el sujeto moderno se garantizó no dejar al capricho de los vaivenes políticos este tipo de disposiciones que recogen fielmente su proyecto privatista, porque de lo contrario, teniendo rango constitucional, tendrían mucha más resistencia en su interpretación y aplicación[49]. El hecho de que las leyes se encuentren codificadas implica que pueden ser cambiadas por los sujetos privados mediante la institucionalización de otras leyes del mismo rango, siendo que al contrario, si tuviesen categoría constitucional, su modificación sería mucho más complicada; las leyes civiles codificadas están mucho menos al alcance de los cambios políticos, como lo demuestra la historia legislativa civil moderna.

48 Ibid, 138.

49 Reza uno de los más importantes y socorridos principios de interpretación jurídica que *una ley sólo puede ser derogada por otra ley del mismo rango o de rango superior, nunca por una del rango inferior*. Cfr.: *Código Civil venezolano*, Artículo 7.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 83-89**

El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la Violencia en *La Ética de la Liberación* de Enrique Dussel

The Elusive Desire to Avoid All Opression. The Question of Violence in Enrique Dussel's Ethic of Liberation

Miguel Ángel QUINTANA PAZ

Universidad de Salamanca, España.

RESUMEN

La Ética de la Liberación de Enrique Dussel defiende tres requisitos para que una revolución política pueda utilizar legítimamente la violencia: el cumplimiento de un criterio formal (que corresponde *grosso modo* a la situación ideal de diálogo defendida por Apel y Habermas); de uno material (identificado con la consecución de un nivel de vida aceptable para los ciudadanos); y de un criterio de factibilidad (que hace legítima la revuelta sólo si tiene visos razonables de éxito). Sin embargo, todos y cada uno de los tres criterios, según se defiende en el artículo, son conceptualmente incompatibles con la violencia, por lo que Dussel se ve envuelto en múltiples contradicciones al intentar, por el contrario, justificar con ellos el uso de ésta.

Palabras clave: Etica, liberación, Dussel, violencia.

ABSTRACT

The Ethics of Liberation by Enrique Dussel pleads for three criteria that every political revolution must fulfill if it wishes to use violence in a legitimate way: the formal criterion (that basically takes after the ideal dialogue situation endorsed by Apel and Habermas); the material criterion (defined as the upshot of an acceptable welfare for all citizens); and the criterion of feasibility (that makes a revolt legitimate if and only if it has a reasonable possibility of succeeding). Nevertheless, this paper embraces the view that each of these criteria is conceptually uncongenial to any violence, and thus Dussel gets involved in multiple contradictions as he aims, on the contrary, to justify precisely with these criteria the (legitimate) use of violence.

Key words: Ethics, liberation, Dussel, violence.

Recibido: 18-11-2000 • Aceptado: 20-01-2001

Los[1] aportes teóricos en torno a la opresión social, la pobreza y los medios para paliar ambas figuran sin duda entre los dones más señeros que la comunidad de pensadores iberoamericanos hemos hecho en este siglo al debate intelectual mundial (o, como se dice hoy con innecesario anglicismo, "global"); y podemos sentirnos orgullosos de ello. No así de la infraestructura que nos lleva a dedicarnos con especial urgencia a este tipo de cuestiones. En cualquier caso, entre tales propuestas intelectuales, sin duda pasará a la Historia del siglo XX la que desde los años sesentas se vino a denominar como "Teología de la liberación": un intento de conectar la reflexión filosófica con esos problemas que nos son tan acuciantes; intento que, como pensamiento esencialmente práxico, produjo coherentemente lo que pueden reputarse como las mayores consecuencias (y reacciones) político-sociales e intraeclesiales que haya tenido pensamiento católico alguno en estos decenios; consecuencias que nos son bien conocidas en su mayor parte. Una de ellas fue el desarrollo, ya en el campo más estrictamente filosófico, del armazón teórico que el argentino Enrique D. Dussel ha venido construyendo desde hace años[2], principalmente en México, y que ha sido rotulado como "Ética de la liberación" (EL, a partir de ahora). Tal ética fue no hace mucho expuesta de modo encomiablemente unitario en el libro casi homónimo[3] que tomaremos como referente principal para las reflexiones que siguen; las cuales pretenden adentrarse en la EL mediante un hilo de Ariadna no sólo capaz de iluminar gran parte de su contenido teórico, sino que alude a una de las praxis[4] allí propuestas que más podrían despertar la atención de cualquier desmayado *homo videns* contemporáneo: la violencia. Procederemos así: primero veremos brevemente cómo considera Dussel que deba abordarse este asunto, y a continuación expondremos lo que en nuestra opinión son graves contradicciones teoréticas en que cae la EL en su aceptación de la violencia (o de la "coacción legítima", dicho en el lenguaje *ad hoc* creado para esta teoría).

1. LA "ETICA DE LA LIBERACIÓN" Y SU FUNDAMENTACIÓN DE LA VIOLENCIA

No tenemos en Dussel un defensor de la violencia en sí misma (por supuesto), pero se ve obligado a hacer una fundamentación de ella (en la guerra y la revolución) por cuanto la considera un medio posible para el fin que él propugna: la liberación de los oprimidos. No debe la suspicacia del lector, pues, ver en ciertas frases dusselianas algo ambiguas un enco-

1 Este artículo fue originalmente aceptado como ponencia que se presentó en el *I Congreso Iberoamericano de Filosofía*, celebrado en Cáceres y Madrid (España) en septiembre de 1998. Una versión previa de él se expuso en Viena (vid. nota 3) ante los profesores Dussel y Schelkshorn. Agradezco al segundo sus valiosos comentarios al respecto.

2 Y que nos llegó a España ya con su *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.

3 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998. Las citas por parágrafos corresponderán al manuscrito presentado por el profesor Dussel en abril de 1997 para el *Blockveranstaltugseminar* de la Universidad de Viena, dirigido por el Dr. Hans Schelkshorn, en el cual tuvimos el honor de participar con la ponencia "Kommentar zu «Die Frage der Gewalt: legitimer Zwang, Gewalt und Praxis der Befreiung»" (inédita).

4 El aspecto práxico de la EL no ha querido desmerecer frente al de su antecesor teológico, y no sólo ha experimentado una relación algo más que anecdótica con el EZLN (cuyas primeras víctimas se cobraron en 1994), sino que ha participado en frecuentes debates, algo más académicos, con la "Ética del discurso" de K.O. Apel, que siempre vio en esta propuesta latinoamericana una buena ocasión de ejercitar el diálogo transcultural del que es tan firme partidario el alemán: Vid. E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina.* Siglo XXI, México 1994.

mio de la violencia revolucionaria por sí misma[5]; nuestro autor deja pronto claro que para él "revolución y guerra son hechos ciertamente dramáticos... causando inevitables sufrimientos y víctimas *inocentes* sin cuento"[6]. Sin embargo, estas concesiones al discurso pacifista más políticamente correcto de nuestros días, y la cita explícita de textos como aquel de Hannah Arendt, en que la pensadora arguye que las teorías políticas de la revolución y la guerra "sólo pueden ser una justificación de la violencia, y lo que es glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política sino antipolítica"[7], no le llevan a Dussel a renunciar a elaborar una teoría que fundamente esos "medios de la liberación"; de hecho, la cita del proprio *motto* de Arendt le va a servir para intentar mostrar lo contrario de lo que estaba en la intención de la pensadora alemana: que se puede justificar (políticamente) la guerra violenta sin justificar ("antipolíticamente") la violencia.

El modo de cumplir esta complicada pirueta argumentativa es el que acostumbra a adoptar casi toda defensa verbal de la violencia: el de acusar de violentos "a los otros", a aquellos contra quienes se levanta la guerra o la revolución. Para ello, Dussel se esfuerza a lo largo de dos parágrafos y un esquema en cambiar "ligeramente" a su gusto el vocabulario habitual castellano, y en restringir el uso de la palabra "violencia" sólo para la calificación de aquellos regímenes (o revoluciones) *ilegítimos*, mientras que revoluciones (o regímenes) legítimos deben, en su opinión, dejar de ser llamados "violentos" para pasar a considerarse que lo que emplean es "coacción legítima"[8]. Así, al apoyar a revolucionarios como Fidel Castro y el MSLN (§377), al español cura Hidalgo o incluso a George Washington (§376, §382), no se ve a sí mismo cayendo en la "antipolítica" arendtiana de defender la violencia, sino sólo apoyando la "coacción legítima", mientras que los que sí que serían violentos son los órdenes contra los que estos líderes se levantaban, por ser su coacción "ilegítima".

Se vuelve entonces central para la EL la determinación de cuándo un orden político o una revolución deben considerarse legítimos-coactivos o ilegítimos-violentos. Los tres criterios que a ello sirven se ofrecen a lo largo de toda la extensa obra, pero pueden resumirse

5 Por ejemplo, aquí: "El siglo XX termina con el colapso de la mayor revolución del siglo (la soviética de 1917) y una especie de *quietud mortal, sin revolución posible en el horizonte.* ¿Es la desesperanza final...?" (§374). El subrayado es mío, pues no deja de resultar un oxímoron macabro que se aluda a la pacífica quietud de armas revolucionarias como "mortal".

6 Ibid. El subrayado también es mío: sin mala intención, no parece casual la inserción del adjetivo especificativo de "inocentes" para las víctimas que se quiere considerar como "dramáticas", habida cuenta que, como se verá, Dussel considera justificadas (no dramáticas) las víctimas que él juzga como "opresoras". Al igual que para los partidarios de la pena de muerte, para él hay pues que distinguir entre víctimas inocentes y culpables, y a la cuenta de los lamentables "inevitables sufrimientos" sólo deben apuntarse las primeras; mientras que las demás quedan en una posición que parece resentirse de la idea del castigo sobre la víctima propicia (y propiciatoria) tan caro a las religiones, o al menos, al aspecto más arcaizante de estas, visible en R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995 (la mención a la religión no parece gratuita a la luz de la genealogía de la EL).

7 H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, Nueva York, 1990, p.11 (cit. apud ibid.). Dussel es igualmente consciente de la posibilidad de revoluciones no violentas (Gandhi, Martin Luther King...), que, sin embargo, rechaza en la mayoría de los casos (§377).

8 "La institución vigente... debe apoyarse en una cierta coacción legítima que permita encausar (*sic*) a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados" (§375). Esta frase, que trata de distanciar la EL del anarquismo (para el que toda coacción sobre el individuo es automáticamente ilegítima), se entiende mejor si suponemos (como creemos que estamos justificados a hacer) que el verbo eufemístico con que Dussel pretende definir la acción de esa coacción es "encauzar", y no sólo el específicamente jurídico "encausar", cuya aparición en el texto habrá que atribuir a una errata de peculiar obediencia a la nueva ortografía del castellano propuesta por un García Márquez, v.g..

así: el primero es el que se denomina *formal*, es decir, siguiendo a Apel y a Habermas, el que ve la legitimidad como "la aceptabilidad consensual de un orden político compartida por los miembros simétricamente argumentables en una comunidad de argumentación" (§378). A este, empero, hay que añadirle un segundo criterio (*material*) que "le (*sic*) falta a Weber y a Habermas" (ibid.), y a filósofos en general "de sociedades avanzadas", según el cual la legitimidad de un orden político reside, además, en "la posibilidad [de éste] de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada uno de los miembros... en un nivel aceptable o tolerable" (ibid.). Y, por último, un tercer criterio se debe exigir a regímenes y revoluciones para evitar que caigan en utópicas fantasías: el criterio de la *factibilidad*, de su realizabilidad en la situación histórica dada.

Así pues, para Dussel la violencia es legítima ("coacción legítima", en su lenguaje) si la decisión de utilizarla como medio para la liberación de una comunidad de oprimidos ha sido tomada por estos de modo argumentativamente simétrico para salvar su vida (en sentido no sólo biológico de la palabra), y es realizable tal liberación. Y "un orden que mata, excluye o de imposible realización empírica" se tornaría "inevitablemente ilegítimo" (ibid.). Cuando la revolución es legítima y el orden no lo es, estaríamos ante el momento que a la EL "le interesa estríctamente (*sic*)" (§379), el momento de la violencia legítima. Pues bien, lo que intentaremos mostrar a continuación es que, sin entrar a cuestionar los criterios de legitimidad que Dussel propone (démoslos por supuestos), ni su bautizo como "coacción (y no: "violencia") legítima"[9], tal momento es *imposible*: es decir, que nunca se pueden cumplir ninguno de los criterios de legitimidad que Dussel propone si una revolución emplea las armas y la muerte, porque existe una fuerte contradicción entre cada uno de estos criterios y la posibilidad de la violencia, aunque Dussel se esfuerce denodadamente en defender a la vez aquéllos y ésta.

2. POR QUÉ NO SE PUEDE JUSTIFICAR LA VIOLENCIA DEL MODO EN QUE QUIERE DUSSEL

Ninguno de los criterios que Dussel exige a la revolución violenta se puede cumplir si esta es violenta: si causa muertos, heridos o destrucción.

- El *criterio formal* del acuerdo simétrico, para empezar, es radicalmente incompatible con el uso de la lucha armada, y ello por dos razones. En primer lugar, en el interior de la comunidad de los oprimidos que decide formar el grupo revolucionario, nunca hay, si queremos ser realistas - para no incumplir el criterio de la factibilidad -, un acuerdo totalmente libre, dialógico y simétrico. Con buenas dosis de utilitarismo y de deseos de efectividad, los *cabecillas* de cualquier grupo armado serio no permiten ni el disenso interno ni una excesiva atención por las cuestiones de forma[10] ("formalismo vacío burgués", se le llamó en cier-

9 Sabemos que, según nos enseña la filosofía de la ciencia más lúcida, este tipo de términos *ad hoc* es inevitable en cualquier teorización; pero no podemos ocultar nuestro personal disgusto en filosofía política ante reorganizaciones de significados tan tajantes como esta de Dussel (y de no pocos políticos). Dos tipos de lecturas han influido en esta aversión: las advertencias wittgensteinianas contra el vicio filosófico de organizar el lenguaje a la medida de nuestros gustos (y de nuestra teoría), por una parte; y por otro lado, aquella genial y escalofriante descripción orwelliana en el apéndice de *1984* sobre los motivos y procedimientos de creación de un nuevo lenguaje (el "*New English*") en la totalitaria sociedad por él narrada.

10 Dussel no parece prestar excesiva atención a este general menosprecio del diálogo interno por parte del grupo armado, ya que no lo menciona como dominación evidente hacia los "pacifistas" sino como simple necesidad

to momento), con lo que gran parte de la comunidad de los oprimidos, o al menos, aquellos partidarios de la lucha no violenta (*ahimsa*) no tienen nunca la posibilidad real de exponer sus argumentos[11].

Pero además de ser incompatible con el criterio de la factibilidad *en el interior* de la comunidad de oprimidos, el criterio formal es, en segundo lugar, incompatible con la violencia *tout court*, por la acción que ésta emprende *hacia fuera* de esa comunidad. Pues es fácil notar que aquellos contra quienes se ejerce la violencia *no estarían incluidos en el diálogo* simétrico que el criterio formal exige, y que, por tanto, tal diálogo no podría considerarse ni racional ni *universal* (¿qué agente accedería a consensuar la decisión de que se ejerza la violencia contra él mismo?). El grupo revolucionario que ejerce la violencia se convierte entonces, según la propia EL, en opresor de aquellos a quienes ataca, pues los excluye de los acuerdos en el modo mas radical posible: matándolos.

Se muestra así este grupo armado como una "totalidad opresora"[12] que impide el diálogo libre en su interior (a los "pacifistas") y que excluye a unos determinados "otros" (los etiquetados de "opresores"), lo cual la colocaría, siempre de acuerdo a la propia EL, en una posición de ilegitimidad al menos tan condenable como la del sistema hegemónico contra el que se levanta; el cual, en virtud de todo ello, podría considerarse con buenos motivos éticos, *incluso según la misma EL*, para combatir violentamente a los rebeldes[13]. Estaríamos entonces ante la paradójica (y lamentable) situación de que dos grupos humanos se destruirían mutuamente "con buenos motivos éticos": ¿es tal la labor de la filosofía, proporcionar buenas razones para la recíproca masacre?[14].

- El *criterio material* de la posibilidad de desarrollo y reproducción de la vida es meridianamente claro que tampoco se cumple, si se ejerce la lucha armada, en aquel contra el cual ésta se descarga (aunque sea el "opresor", la víctima "no inocente"). Esto es tan evidente que no precisa de mayores precisiones.

"de organización con una cierta disciplina interna" (§379).

11 Esta incompatibilidad entre el cumplimiento del criterio formal al interior del grupo revolucionario y el cumplimiento del criterio de la factibilidad se hace más evidente al fijarse en los ejemplos que Dussel nos proporciona como paradigmas de revoluciones violentas "legítimas" y exitosas. Por ejemplo, las guerras de la independencia de la América española, que se mencionan en este sentido varias veces (§376, §382), nunca se llevaron a cabo, como Dussel más que insinúa, con el acuerdo democrático de todos los miembros (o representantes) de todas las naciones hispanoamericanas, sino que hubo una divergencia de opiniones en todas ellas (con mayoría de no independentistas en algunos casos) sobre la conveniencia o no de seguir vinculados a la península (o la modalidad de tal vínculo) que en vez de resolverse argumentativamente se llevó, por ambos bandos, a las armas. Si se hubiese buscado y logrado un consenso entre independentistas y realistas, seguramente no se hubiesen sufrido independencias tan destructivas para casi toda la América que habla en español (compárense estas con la de Brasil, por ejemplo, prácticamente consensuada incluso con su metrópoli portuguesa, y capaz de conservar la unidad de los independizados que Bolívar sólo pudo anhelar).

12 El término, que Dussel emplea frecuentemente (vid. ibid. passim) guarda reconocible ascendencia levinasiana.

13 No nos es desconocido en Iberoamérica este tipo de argumentación, ni en la España que en el verano de 1998, cuando se pergeñaba este artículo, condenó judicialmente a algunos de los responsables de este tipo de violencia estatal que se cree justificada, en el llamado "caso GAL".

14 Sorprende que Dussel, que es bien consciente de la posibilidad de que ambos combatientes tengan de acuerdo a su EL legítimas razones para la masacre del otro (vid. § 382), no ofrezca un método que permita decidir entre los litigantes de modo intersubjetivamente válido quien posee mayor legitimidad racional; nuestro autor se refugia en el subjetivismo de reconocer que cada uno de los grupos posee legitimidad "a sus propios ojos", "para ellos" (ibid.).

En lo que sí vamos a detenernos es en mostrar que, además, este criterio "material" adolece de dos graves inconvenientes. En primer lugar, el de la laxitud de su definición como la obligación del gobernante, para serlo legítimamente, de dar a la vida "un nivel aceptable" (§378), llegándose a afirmar que si un gobierno no logra dar a sus súbditos el nivel de vida que estos desean, "el incumplimiento de este constitutivo material torna «ilegítimos» *ipso facto*, en los países «pobres», a los regímenes políticos, aunque tengan pretensión formal de ser «democráticos»" (ibid.). No parece serio que en cuanto a un país le toque atravesar una mala coyuntura económica, o si sufre de problemas económicos heredados, o simplemente si hay ciudadanos insatisfechos con su nivel de vida (y la insatisfacción no es insólita entre los especímenes de *homo sapiens*[15]), los gobernantes elegidos en las urnas sean fulminantemente ("*ipso facto*") destituidos; no es seria tamaña propuesta, sobre todo por los males que tal inestabilidad acarrearía a los propios gobernados[16].

El segundo inconveniente de este etéreo segundo criterio está en que atribuya la fundamentación de la legitimidad al éxito en la política económica; algo que, curiosamente, no está lejos de las tesis tecnócratas de muchos partidos neoliberales de que la política debe subordinarse a la gestión adecuada de la economía: lo políticamente válido es lo económicamente triunfante, lo que produce riqueza. Este paradójico paralelismo llevaría a Dussel, si es coherente con él, a tener, *velis nolis*, que deslegitimar, según la propia EL, a algunos gobernantes (Fidel Castro, *v.g.*) que sin duda no le son antipáticos, pero cuyos éxitos económicos son más que dudosos.

-El *criterio de la factibilidad* de la revolución legítima tampoco puede cumplirse si esta incluye la violencia, pues, por las contradicciones señaladas antes, queda claro que una lucha armada pero legítima es una *contradictio in adjecto*: siempre atentará contra la vida (criterio material) o impedirá consensos argumentados en simetría (criterio formal). Así que lo que se perseguirá (y eventualmente se realizará) en nombre de la revolución legítima será algo diferente a lo realmente conforme a la EL, si está entre los medios usados la violencia[17].

15 Coincidimos (aunque casi sólo en *esto*) con Michael Novak en que el drama shakespeariano *Henry VI* nos da una inmejorable representación de lo extraña que es al ser humano la satisfacción total.

16 No se entiende, además, por qué Dussel reserva tal tortura de destituciones inmediatas, ilegitimidad de las urnas y volatilidad de todo gobierno, a "los países «pobres»" (ibid.), que ya bastantes problemas tienen. Tampoco queda claro por qué en algún momento se cita como legítimo el gobierno de Salvador Allende, si según ese mismo criterio de deslegitimación "*ipso facto*" de la EL, el presidente brutalmente defenestrado por el general Pinochet reuniría un *curriculum* digno de una destitución más temprana aún (el rápido descenso del nivel de vida de los chilenos durante su mandato no fue leve). Ni tampoco se nos dice por qué se considera que un simple impuesto sobre el té de la Corona inglesa amenazaba en tal modo nada menos que *la vida* de las trece colonias como para justificar su guerra de independencia como "autodefensa" (§376), y si es que entonces Australia o Canadá, que no ejercieron en aquel momento su "autodefensa", quedaron en algún sentido "muertas" (y si es así, por qué a pesar de ello figuran hoy entre los países más desarrollados del orbe). ¿No está intentándose juzgar "éticamente" hechos históricos demasiado ricos como para ser proclamados *in toto* legítimos o no?

17 Los ejemplos que Dussel proporciona de revoluciones que demostraron tener "factibilidad" no hacen sino corroborar la imposibilidad de unir esta con la legitimidad y la violencia. La Nicaragua de después de Somoza o la Cuba tras Batista, que podrían parecer revoluciones "factibles" al haber resultado exitosas, no son en realidad legítimas (ni exitosas, por tanto) ateniéndonos a los criterios de la EL. Y ni siquiera considerando el éxito como un simple "aupar al poder de la nación a los cabecillas del grupo armado" cabe hablar de una gran "factibilidad" de la revolución en Iberoamérica, si se atiende al contraste entre la apabullante densidad de grupos armados que han surgido allá y el hecho de que estos dos sean los únicos pequeños países donde obtuvieron "éxito".

3. CASI COMO CONCLUSIÓN

Hemos intentado mostrar la contradicción que Dussel comete al pensar que puede haber revoluciones armadas pero a la vez respetuosas con los tres criterios de legitimidad por él propuestos. Cabe aducir entonces que de esa contradicción se extraen como consecuencias todos los bizarros ejemplos que hemos someramente reseñado: como diría el lógico clásico, *ex contradictione quodlibet.* La más indeseable de esas consecuencias es la de que la teoría sirva para legitimar la lucha violenta de incluso las dos partes en litigio a la vez. Tal cosa, sin embargo, es algo desafortunadamente habitual en toda teoría de justificación de la "guerra justa": son invocados a menudo unos mismos presupuestos teóricos por ambos partidos en liza, cada uno deduciendo de ellos empero "su propio derecho" a ejercer la violencia. Si la labor de la razón es la de ofrecer una vía alternativa al mero enfrentamiento brutal entre los humanos cuando surge el desacuerdo (y el desacuerdo grave) entre los mismos, cabe pensar entonces que no ha sido muy feliz el modo que ha tenido de hacerlo cuando ha elaborado estas "teorías de la guerra justa" o de la "coacción legítima", las cuales, si no han reafirmado a los contendientes en la licitud de la destrucción del otro[18], al menos no los han frenado. Lo que cabría esperar de la racionalidad es un modo de resolver los conflictos que eluda la violencia, y no una justificación de esta como "legítima", o como maximización utilitarista de utilidades (por mencionar otra corriente del pensamiento ético que no nos previene del recurso a la destrucción del "enemigo", en la línea de Clausewitz). Pensamientos como el hermenéutico de Hans-Georg Gadamer[19] y Gianni Vattimo, al resaltar que la violencia es *siempre* interrupción irracional de un diálogo en que es lo razonable no cerrar nunca el esfuerzo por entender al *otro* (y entendernos en él), sí que logran, por el contrario, candar esta salida[20]. Y es que resulta extraño que la EL, tan atenta a la cuestión del "otro" en varias de sus páginas, se aparte precisamente aquí de su línea habitual.

Porque también la víctima "culpable", el odiado opresor, es un "otro".

18 ¿Y no lo hace quien ofrece "un firme fundamento...en la evidencia incontrovertible que no deja acceso a ulteriores preguntas... como una autoridad que acalla y se impone sin proporcionar explicaciones" ? (G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione,* Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 40) No obstante, el tema de la vinculación general de las filosofías fundamentistas con la violencia es demasiado complejo para abordarse aquí. Me permito por ello reenviar al lector interesado a mis artículos "Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty", *Laguna,* 1999 (número extraordinario), pp. 193-204; "Ni relativismo ni universalismo: una tercera vía", en M. Polo Santillán, *Debate sobre el relativismo,* Instituto para la Cultura Política, Lima, 2001; "Hermenéutica, modernidad y nacionalismo", en M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 309-323.

19 Vid. especialmente su *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Mena, 1976.

20 La clausura de tal salida se ve más nítida si se nota que no hay por parte de este pensamiento un análisis del pacifismo en virtud (como hace Dussel en el §377) de su eficiencia, la cual quizá no sea siempre todo lo alta que quepa desear: la hermenéutica simplemente muestra la ligazón esencial de nuestro "ser racionales" con nuestro "estar siempre abiertos al diálogo", la incompatibilidad de la razón con las totalidades cerradas a un "otro" excluido (se percibe aquí su deuda para con Benjamin, Adorno, Bloch, Sartre: G. Vattimo - P.A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole,* Feltrinelli, Milán, 1983, pp. 12-28). Además, la herencia del nietzscheanismo más terapéutico le hace filtrar del discurso moral términos altisonantes como "justificación" o "fundamentación" (de la violencia), que pudieran acaso no ser sino máscaras de otros más "bajos": "resentimiento", "venganza", "autojustificación tras el crimen".

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 90-97**

El divorcio entre el Cielo y la Tierra
La decadencia del pensar por la razón científica

Divorce Between Heaven and Earth: the Decadence of Thought Based on Scientific Reason

Beatriz SÁNCHEZ

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

Este ensayo cristaliza una reflexión en torno a los efectos de la racionalidad moderna. Partimos de la concepción de la ciencia en su origen como pensar filosófico ligado a la razón, al logos en su carácter divino. Esta concepción estaba ligada a una búsqueda centrada en lo inteligible, en su relación con el pensar que descubre el cosmos como el eje central de la razón en su relación con el alma. Lo cual hace evidente una visión trascendental de la naciente ciencia. Es decir, el cosmos, en su carácter analógico con el cielo, fue el centro de esa búsqueda de la filosofía griega por los cimientos de la razón. Hoy día la razón positivista moderna, que da origen al nacimiento de la ciencia-técnica, se contrapone a aquél ideal. Entre "el cielo y la tierra", se ha producido un divorcio por causa de la pérdida de los principios de la razón que ha dado paso a un modelo de racionalidad centrada en el conocimiento como poder. El *pensar* ha entrado en una peligrosa decadencia a consecuencia de un cientificismo técnico que pone en peligro a la humanidad.

Palabras clave: Pensar filosófico, Modernidad, Ciencia-técnica.

ABSTRACT

This essay crystallizes some thoughts as to the effects of modern rationalism. We begin with the conception of science in its beginnings as philosophical thought linked to reason, and to the logos of a divine character. This concept was linked to a search centered on what was intelligible, and on its relation with the soul. It is evident that this vision of science in its beginnings was transcendental. In other words, the cosmos in its analogical characterization with heaven, was the center of the search for the foundation of reason in Greek philosophy. Today, positivist modern reasoning, which gave birth to science-technology, is in opposition to this ideal. Between "Heaven and Earth", a divorce has occurred due to the loss of the principles of rationality that gave birth to the model of rationality centered on knowledge as power. Thought has entered into a dangerous decadence due to technical scientific-ism which places humanity in danger.

Key words: Philosophical thought, modernity, technical-science.

Recibido: 21-10-2000 • Aceptado: 10-01-2001

"Para la aurora, la desgracia
ese es el día que va a venir,
para el crepúsculo esa es la noche
que engulle".
René Char

Cuando nos referimos al divorcio entre el Cielo y la Tierra, no nos estamos refiriendo precisamente a un poema, sino al abismo que se cierne hoy en día entre la realidad filosófica en su origen y la relación de la ciencia en su carácter de sabiduría divina, naciente del LOGOS, ratio, raison, es decir, facultad de ser razonable y principio del ser como reflejo y luz de la verdad.

El pensar filosófico funda un ámbito ontológico donde se resguarda el orden moral en la visión del alma y de la inmortalidad, asimiladas al cosmos, es decir, al movimiento ordenado del cosmos con respecto a la práctica de la vida misma.

El desarrollo de la ciencia-técnica, instaurado a partir del racionalismo positivista de la Modernidad, ha venido conjugado las bases de un pensamiento filosófico que ha dejado completamente de lado los postulados místicos y metafísicos del pensar original, para dar paso a una ciencia que concibe la naturaleza como objeto de dominio, bajo el ángulo productivista, rentable y mercantil. La sabiduría que resultaba de la comprensión de lo inteligible y espiritual es rechazada.

Este tipo de racionalismo no sólo ha cambiado el carácter de la Ciencia, sino también el de la Filosofía. Ha dejado a un lado los ideales espirituales del conocimiento, para centrarse en una concepción de la realidad sólo deducible por medio de la observación, la experimentación y la comprobación. Se origina así, un nuevo modelo de racionalidad histórica que postula la primacía del conocimiento científico-técnico como la epistemología de la modernidad.

Max Weber se había referido a la racionalidad moderna como la forma en que la actividad económica capitalista, el tráfico social regido por el derecho privado burgués y la dominación burocrática, organizan el orden social y político. *Racionalización* significa, en todo caso, el sometimiento de los ámbitos sociales a los criterios de una decisión racional. En este sentido, la industrialización del trabajo social responde a la acción instrumental de la racionalidad que termina por penetrar cualquier ámbito de la vida, pues se trata de imponer los fines que ésta conlleva en sí misma. Este tipo de racionalidad, producto de la institucionalización del progreso científico-técnico, termina por extenderse al espacio institucional de la sociedad, transformando de acuerdo a su interés la sociedad que le sirve de soporte.

H. Marcuse siguiendo este análisis de Weber demuestra que este concepto de racionalidad formal es extraído tanto de la acción racional del empresario capitalista y del obrero industrial, como de la persona jurídica abstracta y del funcionario moderno. Éstos llegan a asociar los principios del pensamiento científico-técnico de la ciencia con las relaciones sociales y productivas, insertando en la vida ciudadana un comportamiento con arreglo a fines. Este paradigma racionaliza la vida a través de una determinada forma de dominio político, que se hace oculto, e impide elegir o decidir según una racionalidad estratégica con fines comunicativos (Habermas), lo que haría posible una actuación humana y social no siempre adecuada a las tecnologías de control que instaura el sistema social.

Este modelo de racionalidad puede ser entendido, específicamente, como razón-técnica, cuya acción se cumple en ejecutar un dominio tanto sobre la naturaleza como sobre la sociedad, con la finalidad de lograr mecanismos de controles. Es por eso que dicho dominio debe ser institucionalizado en virtud de lograr hacerse del ámbito político como eje de dominio y de penetración ideológica. Para Weber "el concepto de razón técnica es quizás él mismo ideología. No sólo en su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante. No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se advengan a la técnica desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico." (Citado por Habermas, 1992: 55).

Por su parte, Marcuse afirma que la técnica conforma un proyecto histórico social que proyecta los intereses dominantes de la sociedad, con el objetivo de hacer en los hombres y aun en las cosas su propósito. Tal es el dominio material y espiritual de la razón técnica.

La tesis marcusiana también resalta el hecho de que el aumento de las fuerzas productivas, institucionalizadas por el progreso técnico y científico del modelo de producción capitalista, viene a favorecer la idea moderna de progreso como concepto central de la racionalidad tecno-científica, cuyo norte en sí es el de responder a las políticas de mercado de un capitalismo liberal cuyo dominio va más allá de la producción misma, al ámbito de la condición humana de los hombres, e incluso de represión sobre la humanidad. La base de este dominio viene de la legitimación ideológica que le confiere la racionalidad técnica a los espacios políticos de participación ciudadana. Es en esta dirección que Marcuse desarrolla sus valiosos análisis, todavía vigentes, sobre el impacto de la razón-técnica en lo político:

> Los principios de la ciencia moderna estaban estructurados a priori de forma que podían servir como instrumentos conceptuales para un universo de controles productivos que se ejercen automáticamente. El operacionalismo teórico vino al cabo a corresponderse con el práctico. El método científico que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza. (Citado por Habermas, 1992: 58).

Es desde este ángulo ideológico-político y de dominio tecno-científico del desarrollo de la racionalidad moderna, que se interpretará en este ensayo su influencia en el ámbito filosófico, y que se manifiesta en la decadencia del pensar, o lo que nosotras hemos calificado como el divorcio definitivo entre el origen de la Ciencia y su presente actual.

LA DECADENCIA DEL PENSAR POR LA RAZÓN CIENTÍFICA

La ciencia moderna nos ha conducido a la banalidad del pensar en su sentido más estricto. Existe una concepción científicista del saber y del conocer que restringe y enajena el discurso reflexivo del pensar. Como diría Heidegger (1985: 121): "el pensar está en el descenso a la pobreza de su esencia provisoria. El pensar recoge el habla al simple decir." En lenguaje heideggeriano, el pensar venidero, la filosofía, ya no será más filosofía, pues está en el descenso total. Evidentemente de lo que se trata es de no ver el pensar como una sim-

ple experiencia o "aventura", sino de preocuparse por el destino del pensar que se cierne hoy en un gran abismo, en un divorcio casi total entre el pensar y la realidad de su realización, pues la ciencia-técnica reduce a nada el pensar, a pesar de haber nacido ésta en el ámbito ontológico.

La negación o reducción del pensar por parte de una racionalidad que ha querido prescindir de él como manifestación del ser, es el propósito que anima a esta racionalidad de fines instrumentales y unívocos, que termina des-ontológizándose a sí misma, en vía de autoreproducirse sólo a través de la técnica y su poder. Esta escisión de la ciencia de su naturaleza pensante, ha producido su propio "ocultamiento", su "eclipse". Como bien señala Marcuse (1968a: 15): "la separación entre la ciencia y la filosofía es en sí misma un acontecimiento histórico. La física aristotélica era parte de la filosofía y como tal, preparatoria para la 'ciencia primera': la ontología."

Aunque fue a partir de Aristóteles cuando la Ciencia se fue distinguiendo en los términos de la lógica conceptual, no fue sino hasta Galileo cuando llegaron a fijarse sus cimientos científicos. Es evidente que la idea de la Ciencia que se desarrolló a partir de aquellos postulados filosóficos, estaba asimilada con la relación mimética del alma, con las proporciones infinitas del cosmos, donde el cielo era la verdad intrínseca del ser. Es decir el eje central del cosmos era el de la ciencia-filosofía. En este sentido afirmaba Husserl que la pérdida de la dimensión filosófica que originariamente era la dimensión fundamental de la ciencia, radica en el elemento racional. Así la racionalidad científica no sólo deja a un lado su raíz, es decir la Filosofía, sino que se convierte en ciencia pura. "El método científico depende de una específica *lebenswelt.* Este es el elemento irracional oculto en la racionalidad científica." (Husserl, citado por Marcuse, 1968b: 86).

No obstante, la perspectiva de la ciencia-técnica rompe con la dimensión del Logos, como una idea de la razón que pone al hombre frente al descubrimiento y la demostración, en el camino de una verdad hacia su validez.

En todo caso la razón humana como vía hacia la racionalidad labró el camino de la ciencia-técnica sustentada en un ansia de poder y de dominio que determinó las bases de la ciencia moderna, para dejar en el olvido el pensar desde su esencia y darle entrada al poder de la técnica. "Para que podamos aprender a percibir –y esto significa consumar– la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar" (Heidegger, 1985: 100). En este sentido, nos abrigamos en el pensamiento heideggeriano, quien plantea: "Así podría –aún si el momento de la historia mundial nos empujara a ello- despertar una meditación que pensase en dirección no sólo hacia el hombre sino hacia la "naturaleza " del hombre, no sólo hacia la naturaleza sino, más originariamente aún, hacia la dimensión en la cual la esencia del hombre determinada viniendo del ser mismo está en casa" (Heidegger: Ibidem). Ya no es el pensar, ni desde su esencia ni en su vía hacia la profundidad, sino que se ha cambiado por un saber que se deslastra en la ciencia-técnica que reproduce un conocimiento negador desde los cimientos de la naturaleza.

Ciertamente, la ciencia-técnica es negadora del pensar filosófico, en tanto ella se inclina fundamentalmente por un dominio ideológico que pone en peligro las especificidades sociales, culturales y particulares del propio ser humano. Es más, la razón moderna no sólo lleva a la humanidad al más inconcebible y vano pensamiento, sino que la conduce a un día en el que ya no vea más la luz crepuscular de la cual fuera dotada en su razón original.

Ante nuestros ojos se despliega una panorama incierto en el que el pensar está a merced del paradigma de la lógica científica. "Por esta vía lógica se deja sucumbir todo un nihi-

lismo inventado con ayuda de la lógica" (Heidegger, Ibid: 102). Es en esta dimensión, dice Heidegger, que esta filosofía predica un irresponsable y destructor nihilismo, incluso en esta temática se refiere al mundo y a Dios. "Se oye hablar de una contraposición a todo. Se conoce y toma lo nombrado por lo positivo. Lo que –tomado de oídas- se expresa contra ello en un modo que no se ha meditado con rigor, la gente lo considera como su negación, y ésta como lo "negativo" en el sentido de lo destructivo" (Heidegger, Ibidem). Así, se trata pues de entender el pensar en un ir más allá de la palabra lógica para orientarla en la palabra del "apropiamiento", hacia la fecunda esencia del Logos. "La "lógica" entiende el pensar como el representar de los entes en su ser, donde el representar se da como lo general del concepto. Pero ¿qué acontece con la meditación relativa al ser mismo, esto es: con el pensar que piensa la verdad del ser? Sólo este pensar toca la original esencia del Logos que en Platón y Aristóteles -el fundador de la lógica- ya está, encubierta y perdida" (Heidegger, Ibid: 103).

Encontramos en la reflexión heideggeriana una posición muy crítica y muy certera, sobre todo, en lo que se refiere al olvido del pensar desde su esencia a partir de los pensadores griegos. Así pues, la lógica del pensar coquetea con la razón desvanecida en su propósito original:

> Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia. Sólo de la Divinidad, la luz de la esencia de la Divinidad se puede, debemos, pensar y decir lo que significa la palabra "Dios". ¿O no primero poder entender y oír cuidadosamente estas palabras, si, como hombres –esto es: como seres ex-sistentes-, hemos de tener el privilegio de experimentar la relación del Dios al hombre cómo podrá el hombre de la actual historia mundial preguntar seria y rigurosamente si el Dios se acerca o se le escapa, cuando el hombre omite el paso previo de ingresar por el pensamiento en la dimensión única donde esa pregunta puede ser preguntada? Esta, empero, es la dimensión de la gracia, que aún como dimensión queda cerrada si lo abierto del ser no es despejado y en su despejo no le está cerca del hombre. Quizás consiste el distintivo de esta edad mundial en la cerrazón de la dimensión del agraciar (=sanar). Quizás es ésta la única desgracia (Heidegger, Ibid: 106).

Evidentemente que el mayor descenso que ha producido la racionalidad téncica en la humanidad se manifiesta en el pensar, cuyo descenso se debe a su dislocación inicial. Y más tarde canalizada por una ciencia fundamentada en el saber como poder y dominio. Es más, la racionalidad conducida desde el estado positivista ha dado lugar al desarrollo de una conciencia tecnocrática (Habermas, 1992) que dirige al mundo hacia su propia destrucción.

Entonces, ¿dónde quedó la esencia del pensar? ¿Acaso ella se encuentra escondida en la concepción del conocimiento desarrollado filosóficamente como primera referencia del ser? Entonces, ¿debemos rescatar la esencia del pensar a partir de los pensadores del alba inicial, en su concepto del Logos y del Ser para hacer un nuevo recorrido? O bien, ¿seguir los postulados de algunos filósofos críticos de este advenimiento, a fin de crear un nuevo paradigma del pensar en su relación con el de la razón filosófica, que tome como ángulo el bien de la humanidad, para configurar una visión de la razón más humana? Lo cierto es que es muy notable la presencia de una modernidad vista en el espejo de una ciencia que no es más que la tecnificación del pensar.

Ciertamente, la irracionalidad de la ciencia moderna es la razón racionalizante fundada en la posesión del mundo material, lo cual pone en evidencia el divorcio con la Ciencia inicial relacionada con el mundo inteligible o espiritual:

> "La Ciencia moderna, que procede de una limitación arbitraria del conocimiento de un cierto orden particular, y que es el más inferior de todos, el de la realidad material o sensible, ha perdido de hecho esta limitación y las consecuencias que ella entraña inmediatamente, todo valor intelectual por lo menos si se le da al intelectualismo la plenitud de su verdadero sentido, si se le refuta en compartir el error "racionalista", es decir en asimilar la inteligencia pura a la razón, o eso que vuelve a venir a lo mismo, a negar la intuición intelectual. Eso que es en el fondo de este error, como de una gran parte de otros errores modernos, eso que es la razón misma de toda la desviación de la ciencia" (Guenon, 1973: 94).

La razón se desplegó bajo un estado de debilidad que conduce a la humanidad hacia su propia destrucción, pues estamos en presencia de un enredo racional y de una equivocación tan singularmente destructiva que consume no sólo el pensar en el pensar sino también a la esencia del pensar. "El pensamiento no es un medio por conocer. El pensamiento traza los surcos en el aire del ser. " (Heidegger, 1976: 157). La ciencia moderna bajo los postulados de la razón científica reduce a la humanidad a una paranoica provocación técnica que absorbe los destellos de la luz inicial a simples destellos confusos.

La ciencia moderna se ha desplegado en tres ángulos: carece del principio del Bien, está divorciada de la justicia divina y es una ciencia sin conciencia. Por lo tanto se explica por qué se ha erigido en poder y dominio de la tierra. "La tierra, exactamente como los jóvenes esclavos de la Odisea, es siempre considerada como propiedad. La relación de la tierra es aún estrictamente económica: ella comprende privilegios, pero sin ninguna obligación." (Aldo Leopold, citado por Luc Ferry, 1992: 131). La realidad impuesta por la racionalidad materializada nos deja perplejos en la medida que nos encasilla en el círculo del conocimiento hacia un fin, donde impera el dominio a través del saber científico técnico bajo un carácter de poder absoluto. Bien profetizó Bacon "Saber es poder". Esta concepción hoy en día se confunde con una realidad latente y lastimosa porque se trata de una desviación de la concepción de la razón en toda su dimensión.

LA CIENCIA-TÉCNICA, EJE DEL PENSAR

La racionalidad científicista le da un "JAQUE MATE" al pensar filosófico, pues rompe totalmente con el pensar profundo, para aterrizar en el saber a partir de la verificación o la comprobación de un hecho en base a un método. "El honor de las ciencias consiste, desde luego, en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento." (Habermas, 1992: 178). El método no sólo guía el conocimiento sino que lo restringe a una particularidad reductiva del saber. Bien afirma Habermas que no saben metodológicamente lo que hacen, por lo tanto más ciertas están las ciencias de su disciplina, vale decir: "del progreso metódico dentro de un marco no problematizado". No obstante, el ideal del conocimiento no radica en el espíritu de la ciencia sino en el de la técnica. Mientras, la ciencia queda encerrada en un modelo representativo del residuo del cual se originó. "La victoria de la ciencia no es eso que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia." (Nietzsche, citado por Heidegger, 1976:162).

La metodologización en el método que rige el conocimiento se implanta como un sistema bien estructurado en el mundo del saber que se trasluce en una representación de la misma ciencia. "Todo el poder de la ciencia descansa en el método. Todo "tema" está en su lugar en el método." (Heidegger, Ibid: 165). Se entra en el juego de la objetividad y la subjetividad para rendir la razón a la racionalidad científica. "En la interpretación racionalista, el pensar es la producción de un orden científico unitario y la reducción del conocimiento factual a partir de principios, que esos sean entendidos como axiomas postulados arbitrariamente, ideas innatas o de abstracciones superiores. Las leyes lógicas instauran las relaciones, las más generales en el sentido del orden." (Horkheimer y Adorno, 1974: 92).

Se nos hace partícipes de la ciencia como entes pasivos y reproductores de una realidad deshumanizada en la medida que respondemos a ella desde las filas de fieles soldados rasos, reducidos y conducidos como sujetos pasivos del mundo científico. "El cientifismo comparte con el positivismo la convicción de que todos los procesos sociales o físicos pueden ser analizados, entendidos y codificados mediante un planteamiento científico y de que "por lo visto un planteamiento científico" de cualquier problema o situación es tanto necesario como suficiente para indicar el modo en que se puede lograr su solución objetiva y políticamente neutral." (Dickson, citado por David y Ruth Elliot, 1980: 85).

Se tienen que desgarrar las envestiduras del método que proyecta una imagen inmaculada de la ciencia-técnica que encubre en sí misma el carácter ideológico del conocimiento en su relación de dominio político y de irracionalidad destructiva. "La irracionalidad del dominio, que se ha convertido en un peligro colectivo en el que nos va la vida, sólo podrá ser domeñada a través de una formación política de la voluntad colectiva, ligada a una discusión general y libre de dominio." (Habermas, 1992: 129).

La tendencia de la ciencia está cada vez más va en contra de sus principios filosóficos acuñados desde su origen bajo un carácter racional y conceptual, pero relegando los principios espirituales, mucho menos en su carácter ontológico. "La reflexión sólo sería capaz de evitar el peligro de una oclusión semejante si lograra encontrar un punto de vista que se halle por encima de todas estas formas y que, por otra parte, no se encuentre meramente más allá de ellas, un punto de vista que haga posible abarcar de una mirada la totalidad de las mismas y un trato de asegurar otra cosa que las relaciones puramente inmanentes que guardan todas estas formas entre sí y no la relación con un ser o principio "trascendente". (Cassirer, 1976: 23). Si la ciencia se liara a la reflexión filosófica en búsqueda de un centro, es decir, el bien, la justicia y la armonía con la naturaleza, evidentemente que el esquemático mundo de la ciencia centrado en normas y reglas metódicas sucumbirían ante el paradigma del pensar en una dimensión más humana en función de una base de profundidad en favor de la humanidad y en consonancia con una ética conciliadora, hacia una moral destinada a consolidar la justicia y el orden armónico de la humanidad. Es "La exigencia de pensar la totalidad del espíritu como totalidad del espíritu como totalidad concreta, esto es, de no permanecer en un simple conjunto sino de desarrollo en el conjunto de sus manifestaciones" (Cassirer, Ibid: 23).

En este orden de ideas es que fundamentamos la necesidad de un norte conciliador con un modelo de ciencia más humano y emancipador en el orden de la justicia, del bien y de la paz, como hemos afirmado. Para abrir la perspectiva de la ciencia en esta vertiente es evidente que se impone un centro del conocimiento que sería el humano y no precisamente el meramente materialista, el cual ha predominado hasta el momento. Esto incluye el pensar en su carácter de reflexión y bajo una visión emancipadora, que deje a un lado el dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad. "Quieren poner bajo control a la sociedad de la

misma forma que a la naturaleza, es decir reconstruyéndola según el modelo de los sistemas autorregulados de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo. Y esta intención no solamente la podemos encontrar entre los tecnócratas de la planificación capitalista, sino también entre los tecnócratas de la planificación del socialismo burocrático" (Habermas, 1992: 105).

La Ciencia bajo el paradigma del pensar profundo debe orientarse al conocimiento emancipador y liberador de todos los elementos que se han tejido para tal fin y no cercenar la feliz postulación de la Ciencia en el orden de beneficio humano y social, que permita labrar los surcos de una humanidad en plena armonía con la naturaleza.

Hasta el momento la Ciencia sólo ha servido para someter a la humanidad a la falsa ilusión de un modelo de vida materializado que rompe totalmente con un norte de vida cónsono con la calidad de la existencia, negadora del beneficio social de la Ciencia. La ciencia-técnica es una violación agresiva a la propia vida en virtud de que descansa en una "irracionalidad" dominadora: La racionalización del dominio sólo cabe esperarla de un estado de cosas que favorezca el poder político de una reflexión vinculada al diálogo. La fuerza liberadora de la reflexión no puede ser sustituida por la difusión del saber técnicamente utilizable (Habermas, 1992: 129).

Hoy en día la fuerza de la "irracionalidad del conocimiento" es el resultado de un desarrollo de la tecnología con pretensión dominadora. Es un camino desértico que le abre la ciencia-técnica a la humanidad, donde no deja posibilidades para el paradigma filosófico, mucho menos para el despliegue de una vida más humana donde prevalezca la sociedad como centro, sino que se despliega la aridez en todas las perspectivas al darle cabida a la deshumanización y al pensar agónico. Ello da lugar a que los espacios de la existencia sean menos receptivos para el pensar utópico, pues el pensar debe estar a completa disposición de la mejor condición para el ser humano y en completa armonía con su entorno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernst (1976): *La filosofía de formas simbólicas.* Fondo de Cultura Económica, México.

ELLIOT David y Elliot Ruth (1992): *Tecnologías populares.* España,

FERRY, Luc (1992): *Le Nouvel ordre écologique*. Gresset, París.

HABERMAS, Jurgen (1992): *La Technique et la science comme idéologie.* Gallimard, París.

HORKHEIMER, M., y Adorno T. (1974): *La dialectique de la raison.* Gallimard, París.

GUENON, René (1974): *La crise du Monde Moderne*. Gallimard, París.

HEIDEGGER, Martín (1976): *Acheminement vers la parole.* Gallimard, París.

HEIDEGGER, Martín (1985): *Carta sobre el Humanismo*, Edic. del 80, Buenos Aires.

MARCUSE, Herbert (1968a): *El Hombre Unidimensional*, México.

MARCUSE, Herbert (1968b): *La Sociedad Opresora*, Nuevo Tiempo, México.

Utopía y Praxis Latinoamericana **Año 6. Nº 12 (Marzo, 2001). Pp. 98-108**

Rigoberto LANZ
Democracia, política y discurso crítico en la América Latina

Rigoberto LANZ: Democracy, Politics and Critical Discourse in Latin America

Elda MORALES/ Ana Irene MÉNDEZ

Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia, Maracaibo.

RESUMEN

En esta entrevista el conocido sociólogo venezolano Rigoberto Lanz, nos presenta su interpretación, desde una postura postmoderna-crítica, de la realidad social y el desarrollo político de la democracia en la América Latina, en un contexto histórico donde la globalización y el pensamiento único parecen que han logrado –aunque cueste aceptarlo- perfilar el sentido de la historia. Se confiesa un escéptico del valor positivista del conocimiento, en cualquiera de sus versiones, porque siempre prevalece una dogmática racionalista que termina interfiriendo con la subjetividad incondicionada de las prácticas sociales. Para Lanz la alternativa frente a las debilidades de la democracia y a las concepciones anacrónicas de la política, debe surgir de una posición *preformativa*, de un pensamiento que se desempeñe *críticamente*, cónsona con la discursividad de los nuevos paradigmas que parten de una mayéutica de la pluralidad y de la polisemia de la realidad compleja de los movimientos la historia presente.

Palabras clave: Democracia, América Latina, política, crítica.

ABSTRACT

In this interview with the well-known Venezuelan sociologist Rigoberto Lanz, he presents us with his interpretation, from a critical postmodern posture, of the social reality and political development of democracy in Latin America in an historical context where globalization and united thought seem to have determined, even when it is difficult to accept it, the conformation of the profile of historic sense. He claims to be skeptical of the positivist value of knowledge, in any of its versions, because dogmatic rationalism always prevails and will end by infringing on the non-conditioned subjectivity of social practices. For Lanz, the alternative to the weaknesses of democracy and the anachronistic conceptions of politics must come from a pre-formative position, from a philosophy that functions critically, in consonance with the discursiveness of paradigms that are based on a notion of plurality and of the multiplicity of a complex reality in the movements of present history.

Key words: Democracy, Latin America, politics, criticism.

Recibido: 03-01-2001 • Aceptado: 22-02-2001

"Siempre habrá que negociar,
siempre habrá que disputar y el conflicto
me parece que es el nervio de toda la vida social".

Hoy nuestro quehacer es tomado por asalto. Desprevenidos estamos frente a una realidad política y social que como avalancha se asoma y no hemos construido a cabalidad las herramientas teóricas para hacer una lectura profunda de los hechos y de la dinámica de la realidad, cuando se impone la urgencia de los cambios.

Somos espectadores y lectores desprevenidos de un discurso informativo que sufre de una ceguera teórica sin precedentes: una lectura fragmentada y a la vez dispendiosa del hecho político. Que no sólo se explica por el espectáculo mediático que resulta coherente y conciliador con los intereses que por tradición los grupos hegemónicos han defendido, sino que ahora surge la figura de un sector intelectual a su servicio, que por abandono temporal de su quehacer, se ve seducido por la palabra difusa, instantánea y perversa.

Cuando a diario nos encontramos con espacios académicos desarticulados, sin vínculos con un proyecto de transformación de la universidad y con ella de la sociedad misma, porque cada día se hace menos visible, menos real, porque desde hace tiempo no se piensa, se hace necesario acudir a intelectuales como Rigoberto Lanz para hacer un ejercicio teórico que nos vincule con la realidad.

Creemos que en medio de este clima cultural y político no podemos tener un mejor interlocutor que Rigoberto Lanz. Para quienes lo conocemos de mucho tiempo no podemos dejar de asociar su pensamiento comprometido y vertical a momentos históricos contradictorios y a la vez profundos vividos en la militancia dentro y fuera de la universidad. Hay un rasgo que lo hace singular: no ha dejado de pronunciarse con un pensamiento que, como él lo ha dicho, debe cruzar la turbulencia, debe forjar el sueño de la emancipación radical. No hay mejor comienzo para esta entrevista que una frase que le pertenece: "La revolución en curso está asociada al fenómeno mismo de la comunicación".

Rigoberto Lanz es doctor en sociología, profesor titular de la UCV desde 1986, y actualmente es director del *Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (CELARG) y director de la *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (RELEA), órgano del Centro de Investigaciones Postdoctorales de La Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV. Es también autor de numerosos libros.

Elda Morales*: A su juicio ¿cuál es la concepción teórica predominante en el análisis político actual sobre democracia en América Latina?*

Rigorberto Lanz: Yo creo que esa concepción teórica predominante prosigue, ocupa un mayor espacio, sigue siendo una imagen mentada. Pienso que, por inercia y por la fuerza del sentido predominante, tiene un toque institucionalista desde la ciencia política convencional, ésa que se enseña en las escuelas de Ciencia Política donde caben matices de todo tipo. Esa ciencia política convencional es un sincretismo de toda clase de pedazos de tronco más o menos serio, pero que es una especie de *collage*, de mezcla entre viejo positivismo, neopositivismo, la vieja teoría de sistema con neosistemología, un poco de todo. Tal menú sincrético, en el fondo lo que revela es que las convenciones epistemológicas y las conven-

ciones de las viejas agendas siguen reproduciéndose por inercia. Si se mide el tamaño de los curricula, el tamaño de los temas, de los autores, de las biografías, yo creo que obviamente predominaría ese enfoque convencional.

Ahora, si hablamos al revés, si decimos: *¿cuáles son las corrientes que ponen la agenda de los debates interesantes hoy?*, creo que son las corrientes post-modernas y los alrededores del pensamiento político, es decir, las corrientes que están asociadas a la perspectiva postcolonial, a la neobarroca, a la post-moderna y su versión política, en cada caso. No tengo ninguna duda de que en la última década estas corrientes, sin que tengan un apellido muy exacto, pues son como cruzadas, han puesto la agenda de discusión. Eso no pasa ni por la academia, ni por el pensamiento político que se practica si lo miramos desde la perspectiva de las élites políticas ¿Qué piensan los cien dirigentes políticos más importantes de América Latina? Si los indagamos, veremos la vieja ciencia política, en un pragmatismo casi indescifrable. Si metemos en el mismo filtro las quince escuelas de ciencias políticas más importantes de la región veremos la vieja idea de la política como ciencia.

Eso es una cosa, y otra los debates que en la última década nos han puesto a pensar en la política de nuevo. Desde Guillermo O'Donell, por ser el más conservador de todos los politólogos de la región hasta Roberto Follari, pasando por Manuel Antonio Garretón, y por quienes piensan hoy en la política en una perspectiva, "novedosa", un poco crítica, un poco post-moderna, un poco transdisciplinaria, un poco sin apellidos, zafándose de toda matriz convencional, fuera de la academia, en una agencia como FLACSO, desde donde creo yo que está interpelándose al viejo pensamiento político que todavía se enseña y se cultiva en esos cascarones vacíos que se llaman escuelas de Ciencia Política.

EM: *¿Podría hablarse entonces de una versión de la teoría crítica latinoamericana?*

RL: Ese es otro problema. Digamos que el pensamiento crítico, a diferencia de décadas anteriores, transita en la región por otros caminos y con otro combustible y en boca de otros actores. Hasta la década de los 70, el pensamiento crítico se referiría a unos autores, a unos temas y desde un cierto lugar. A partir de los ochenta ya no hay ni autores, ni temas, ni un lugar desde donde pueda denunciarse una cierta idea del pensamiento crítico. Por lo tanto, el pensamiento crítico hoy día es un modo de nombrar compleja y difusamente, una forma de oponerse al *status quo* político e intelectual.

El pensamiento crítico actual es ubicuo, es nómada, porque no viene ni del partido revolucionario, ni de la clase revolucionaria, ni del lugar de emancipación. No es desde esos lugares desde donde antes eran más fáciles de identificar, desde donde se habla críticamente. Si se habla desde un partido revolucionario y en nombre de la revolución, y en nombre del marxismo, se habla de un lugar más o menos identificado, pero ahora esos lugares se han evaporado radicalmente. No hay esos lugares desde donde hablar hoy día, y mucho menos, una forma de nombrar como crítico un pensamiento que esté ubicado allí.

De manera que hoy día la posición crítica del pensamiento se define no tanto por el lugar desde donde se denuncia sino por su desempeño, por su *performatividad*. Me parece que lo *performativo* es lo que define hoy esencialmente la condición crítica de lo que sea: del arte, de las posturas, de la sensibilidad, del pensamiento. Por tanto, si es una posición *performativa*, no se le puede buscar en ningún lugar, es en su desempeño, en su puesta en marcha, en su accionar donde se le identifica. He allí una complicación para los analistas. Cómo medir, cómo ubicar un pensamiento crítico si estamos afirmando que ese tal pensa-

miento no tiene lugar, que está en ningún lugar y en todo lugar. Que no hay forma de ubicarlo porque tal autor que se define crítico enuncie un pensamiento crítico, eso es muy dudoso; más bien, hablemos de un pensamiento que se desempeña críticamente y desempeñándose así, se lo puede clasificar de pensamiento crítico.

Eso complica enormemente la labor de ubicación, de análisis, de clasificación, de colocación en compartimientos. Antes era cómodo ubicar los funcionalistas, los positivistas, los marxistas. Ahora esto no es fácil, es una labor sumamente compleja y hay que arriesgar hipótesis también *performativas*. Intentemos medir el desempeño en un autor como Manuel Antonio Garretón. Su elaboración teórica sobre el problema de la transición representa en el continente una punta de lanza, una cierta renovación de la interpretación de la democracia; eso tiene que mostrarse sobre la marcha, no en nombre de que Garretón está colocado en tal lugar y es miembro de tal grupo. Es, más bien, analizando una cierta discursividad, es a partir de ahí que puede valorarse la esencia de su análisis crítico.

Para muchos autores, mi buen amigo Garretón aparecería como muy conservador porque piensa la democracia como transición y ésta es una especie de condicionamiento muy fuerte para una idea que se niega a trabajar con cierta cultura democrática. En el último número de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, le hacen una entrevista, donde lo interpelan sobre la cultura democrática. A Garretón no le gusta mucho el concepto mismo de cultura democrática, porque le gusta mas bien la democracia como procedimiento, la democracia como sistema de regla, la democracia procedimental. Sin que sea ingenua, sin que sea una versión enteramente instrumental, pero si en la idea de que en los procedimientos hay un énfasis más al lado de la democracia como sistema de reglas y menos como cultura democrática, menos como lógica de sentido de una sociedad, que es donde iría otra corriente donde estaría mi postura: la postura de Roberto Follari, y de un conjunto de amigos que pensaríamos la democracia hasta donde esa palabra deja de tener comillas, porque creo que no se puede escribir sino con comillas siempre.

Más bien la democracia puede ser definida como cultura, como sensibilidad, como una apuesta a la libertad y lo de las reglas también, pero en una agenda secundaria, respecto a una cultura política, distinta a la democracia como sistema de gobierno.

Garretón representa, en cierta forma, una postura bien defendida en muchas de sus obras, de pensar la democracia sobre todo desde el Cono Sur, justamente como un proceso empírico desde el que se pasa de una dictadura a un régimen de libertad. Ponía el ejemplo de Manuel Antonio Garretón para ilustrar cuán difícil es de colocar un autor.

En el caso de Venezuela cómo pondríamos allí a un amigo como Alfredo Ramos Jiménez: ¿como crítico, como anti-crítico, como conservador? ¿a qué clasificación corresponderían sus pensamientos? No es fácil trabajar esto con un esquema clasificatorio más o menos simple; por el contrario, te obliga a profundizar en el análisis, a poner en juego otras herramientas. Que sea complicado no quiere decir que sea imposible. Al contrario, tienen que ponerse en juego otras mediaciones, que antes eran innecesarias porque todo estaba más o menos claro, claro en el sentido de que todo estaba como bien ubicado.

Los impulsos críticos del pensamiento, el talante crítico del pensamiento en cualquiera de los terrenos, incluso en los terrenos políticos están proviniendo hoy de otros lugares irreconocibles, incluso sorprendentes para el esquema tradicional que creía que lo crítico provenía de la lucha de clases, de la confrontación social, de la lucha entre pobres y ricos. Era el esquema más o menos simple que antes permitía dibujar el mapa de lo crítico y lo no crítico, de lo revolucionario y de lo anti-revolucionario.

En síntesis, pensamiento crítico si, pero a condición de que ese pensamiento crítico se le juzgue en su propio desempeño y que no aspire a ninguna carta previa, a ninguna calificación anticipada; que no crea yo que porque soy Chavista, que, porque hable del gobierno revolucionario del Presidente Chávez, hablo críticamente, eso es inaceptable. Que, porque pertenezco al partido comunista, al hablar hablo en nombre de ese pensamiento y así sucesivamente. Eso se acabó. Sería lamentable que todavía alguien a estas alturas pensara que este tipo de definición aporta algo crítico a lo que se dice desde esos lugares. Esto no aporta un ápice a la posición crítica que siempre la hay desde un pensamiento, de una obra, de una pintura, de una canción, de lo que tu quieras.

Ana Irene Méndez*: ¿Cuáles son entonces las coordenadas?*

RL: Las coordenadas son las que se juegan empíricamente en la capacidad que tiene ese pensamiento, esa obra, esa canción, esa postura para conmover el *status quo*, para aguarles la fiesta, para la revuelta. En fin, en este momento ¿qué hace Bourdieu en Francia? Él tiene una página *web* llamando a crear un gran movimiento contra la globalización, un movimiento anti-globalización, denunciando la falacia que está detrás de la ideología de la globalización.

AIM: E*l último libro de Bourdieu,* La ventana abierta *se refiere a estos planteamientos...*

RL: Si, se refiere a la lógica de lo masculino. Ahora está de moda hablar del género. Bourdieu anda haciendo conferencias en los metros y está combatiendo al pensamiento único que hace de la globalización una especie de condición universal, de que todo va para allá, que eso está bien, y que no hay nada que hacer. Es un ejemplo emblemático de un intelectual, que responde, que reacciona, que dice no a la ideología dominante. ¿Cuál es el pensamiento único que intenta hacernos creer que estamos de nuevo en la onda de lo universal? ¿Y qué es lo universal? Lo universal es la globalización y es un ejemplo práctico y como ese hay muchos más, microscópicos, especiales.

Si tú preguntas ¿cuáles son las coordenadas?: no hay tales coordenadas; más bien, una puesta instantánea sin coordenadas a una cierta capacidad no probada anticipadamente de irrumpir, de revuelta, de impulsión, de construcción, de crítica, que solamente existen en tanto que existiendo. Que previamente no se pueden definir, ni calificar. Anticipadamente a su acción no puedes predecir qué es crítico y qué no es crítico, quién se opone y quién no se opone, quién se enfrenta o no se enfrenta. Sólo hablaremos de crítica frente a este acto, este manifiesto, este libro, en esa obra de arte, este concierto, que tuvo una resonancia crítica, que conmovió, contestó, frenó.

Eso se ve en el campo de la lucha de los derechos humanos, y en la lucha ecológica. *Green Peace* para mí es un agente subversivo para la lógica tecnológica instalada, un grupo tan sifrino y tan inocuo como hace décadas atrás visualizábamos a los *hippies*. Hoy día me parece que *Green Peace* es una de las más avanzadas posturas ecológicas. Se enfrenta a la depredación del ambiente que implica el modelo ecológico imperante en occidente. ¿Y en nombre de qué lo hacen? No lo hace en nombre de algún partido, ni siquiera de los Verdes Alemanes. Ese es un grupo que por su acción misma hace un acto de contestación y no tie-

nen por qué previamente empezar a justificar cuáles son los fundamentos. En el camino alguien puede tomar sus estandartes y hacerlos suyos, en el camino alguien puede asociarlo con su lucha.

Esto lo plantea muy bien en su último texto *Cómo salir del liberalismo*, el amigo Alain Touraine. La tesis de Touraine, se refiere precisamente, a la puesta por la acción, la puesta radical por la acción misma, sin el prejuicio de calificarla antes o de tener claro para dónde va. Se trata de no calificar anticipadamente, no juzgar un presunto fundamento de mi acción; se trata de juzgar por el efecto real de mi acción. Es en lo *performativo*, en la calidad del desempeño, en el tipo de desempeño que se deriva de una acción, de una postura, en todo, no sólo en lo político, sino también en el arte, en la cultura, en todo.

No por casualidad en nuestro caso, en el grupo con el cual yo me identifico más cercanamente, insistimos en autocalificarnos de pensamiento postmoderno crítico. La noción de crítica ahí no es un adjetivo gracioso, no es una decoración discursiva. Lo que he intentado mostrar es que la condición crítica puede ser reivindicada a condición de que no se prejuzgue su condición, no se pretenda que haya un fundamento previo a la condición crítica de la acción, como el pensamiento mismo, en su desempeño, en su accionar, en su puesta en escena, en su discurrir. Con toda libertad y con el riesgo de que eso no sea nada crítico, con riesgo que de verdad no haya en su aspecto real ninguna capacidad crítica. Es una puesta riesgosa comparada con la comodidad desde la cual se hablaba antes, porque eras crítico anticipadamente. Peor que eso, hablabas de una postura crítica y eras un reaccionario.

Nos consta que abundan los ejemplos, que de una presunta postura crítica entendida como un lugar del que se habla desde el partido revolucionario, ese actor ha podido emitir un discurso muy reaccionario y tenga una conducta real muy reaccionaria en la vida práctica, en su familia, en la calle. Por cierto, tengo ejemplos abundantes, en los cuales, en nombre de la revolución, se ha hecho la más horrible estafa y no por deshonestidad, sino por una radical incoherencia entre una definición de principios y la acción. Es la posición de: "yo soy revolucionario, milito en un partido revolucionario y eso me protege para siempre y lo que hago discursivamente, intelectualmente, teórica o prácticamente está divorciado de eso". Eso ya existió. Esa es la prueba más radical de que no hay ninguna correspondencia forzada entre posturas y acción crítica real, y efecto real de un nivel de pensamiento desde la práctica. Ahora, es mejor apostar al efecto real, al centro práctico efectivo de la concepción crítica del pensamiento y la acción.

EM: *A eso se refiere Ángel Flisfisch cuando reseña la ruptura entre el proyecto político revolucionario de los años sesenta y setenta y la pérdida de referentes paradigmáticos para calificar. Él habla de la posibilidad de que el científico social latinoamericano se vincule más bien con una posición de lo políticamente posible para América Latina. ¿Cómo identificaríamos las principales ausencias del discurso teórico al momento de caracterizar lo que es la democracia en América Latina?*

RL: Hay una propensión que yo califico de errática -y lo he escrito por ahí. Me refiero a Martín Hopenhayn y a Fernando Calderón, que presentarían momentáneamente -porque cambian mucho de opinión y de actitud- una idea de democracia con la metáfora de democracia *en déficit.* Manejan una idea de democracia pero a la que le falta algo, que no está completa: la democracia en déficit. A mi me parece que esa visión cojea por varios lados, y sobre todo porque reduce o condena de antemano a una concepción demasiado evolucio-

nista, demasiado quieta, de lo que puede ser lo político como proceso y aspira a completar el concepto moderno de democracia, que aquí ha sido implantado deficitariamente por un déficit de ciudadanía y déficit de derecho. Esta es una de las perspectivas que en buena forma ilustrarían una visión, sino equívoca, por lo menos errática de la democracia.

La otra, la que es más obvia, es la completa incapacidad del discurso político y académico y el que se practica en la calle, para dar cuenta de lo político mismo. Ahí yo sería implacablemente crítico. Yo no veo ninguna posibilidad de recuperar desde allí una lectura de los procesos actuales que puedan ser inteligibles o interesantes, que puedan servir para algo. Dicho de una forma más lapidaria, casi nada podría esperarse de las escuelas de Ciencias Políticas y del pensamiento que la *partidocracia* o la élite política enuncia, porque está condenado de antemano por el lugar donde se instituye, por la lógica que lo gobierna, y por las categorías anacrónicas que lo habitan. Salvo una revolución semiótica y epistémica en su interior -cosa que no está a la vista- no creo que desde allí pueda esperarse mucho por el balance respecto al pensamiento crítico oficial, de izquierda y de derecha. Ahí está todo revuelto, lo académico, lo para-académico y lo que se practica en los partidos sobrevivientes o el discurso político oficial. Me parece que habría un balance claramente oscuro y no me parece nada raro, si no normal, razonable, que sea un balance más o menos inocuo.

El tercer balance que yo haría para ilustrar las carencias que tiene este pensamiento político viene más bien por la onda alternativa, el pensamiento alternativo, donde se debate hoy día cómo ajustar cuentas con toda la plataforma de presupuestos epistemológicos con los cuales trabaja todo pensamiento. Es un reto de enorme proporción. Se trata de cómo un pensamiento, así sea de la clase política, ajusta cuentas con sus propios presupuestos, puesto que no hay ningún pensamiento que pueda saltar su presupuesto, que pueda ignorarlo o pueda creer que no tiene presupuesto. Eso no existe: todo pensamiento es pensamiento porque se afinca en plataformas presupuestarias. Yo creo, con Edgar Morin que un paradigma es justamente un conjunto de presupuestos que dan sentido a como pienso, a la lógica del pensamiento; entonces siempre habrá paradigma, no hay forma de que no haya paradigmas. Ése es el primer reto: de un pensamiento que tiene que hacerse cargo de eso, que no puede hacerse el distraído con su presupuesto, con sus bases, con sus estatutos, *con sus fundamentos.*

La otra presión -más grave que la anterior- es dar cuenta de los procesos generales, hacerse cargo de qué está ocurriendo aquí y ahora, que no se responde periodísticamente en el mal sentido de la palabra, tomando acta de cuántos muertos hubo ayer, o de lo que dijo Chávez esta mañana. Los procesos no son evidentes ni se pueden nombrar. Los procesos se ocultan más bien detrás de las frases que se nombran, desde el punto de vista de los discursos habituales. Ustedes se imaginan esa presión tensa, tensa hasta la parálisis que se hace al pensamiento alternativo, sea crítico o no, al pensamiento que intenta no ser ni convencional, ni puramente académico, rutinario, ni escolástico. Entonces ahí está, esa enorme tensión sin saber muy bien cuál es el final. Es una apuesta, es lúdica. Hay a veces un síntoma, no estamos partiendo de cero, no es a ciegas, creo que hay criterios como para apostar más o menos, como para ser más optimistas o menos optimistas.

Yo, en lo personal hoy sería más bien optimista, después de la década bastante oscura y difícil de los noventa. Me parece que ahora hay más criterio, más espesor, mas piso como para decir: “esto va por aquí”. Si tú me preguntas a quemarropa mi sentimiento respecto a este déficit, a estas carencias, yo diría que ella se suple en la medida en que está puesta en el centro de supuestos epistemológicos y en la capacidad para dar cuenta de lo que está ocurriendo. Estamos crecientemente en mayor capacidad de reconstruir toda la caja de herra-

mientas en el gremio epistemológico, la capacidad de leer cada vez mejor los procesos reales. Lo digo más bien por lo que veo, por mis amigos, vemos cada vez cosas mejores, mejores análisis, mejores hipótesis y análisis mucho más estimulantes de lo que está ocurriendo en muchas partes del mundo, incluso en América Latina. Olfateo, presiento, un mejoramiento del estado del aparato teórico para dar cuenta de nuestros países y de nuestros sistemas políticos. Ahí yo apostaría por una hipótesis optimista.

EM: *Hasta ahora nos ha dado ciertos elementos, algunos telegramas, de su concepción de democracia, nos gustaría entonces que, en síntesis, nos pueda ofrecer su versión de la democracia.*

RL. Yo lamento no poder responderte, porque yo no soy demócrata. Quiero decir que, detrás de la idea misma de la democracia hay demasiadas trampas, hay mal entendidos, sobre entendidos, supuestos, casi todo es tramposo, casi todo está envenenado. Hay que limpiar muy desde atrás, dar marcha atrás a la película, limpiar mucho esa palabreja, para ver que queda limpio finalmente, para que la pregunta tenga algún sentido.

Lo digo, no por prurito metodológico, formal, sino más bien para denunciar de entrada que democracia es una palabra hueca, que no dice casi nada ella misma y la experiencia democrática es también francamente discutible. ¿Cuál experiencia democrática? ¿La europea?, ¿La norteamericana?: te las regalo. Entonces, democracia ¿sería qué? Un modo de convivencia, juntado a la negociación (tipo Habermas). Lo llamaría mejor comunitarismo, yo soy un comunitarista post-moderno. Me parece que en la onda comunitarista contra los liberales más bien habría otra idea de lógica de convivencia negociada, que no pasa por esas cosas que el diccionario llamaría democracia, ni por la experiencia actual de democracia. Y no lo diríamos nosotros, lo dice Alain Minc en *La borrachera democrática*. Esta percepción, esta idea según la cual hay un sistema universal fundado en cuatro o cinco principios y que todo el mundo tiene que aceptarlo y que no hay otra forma de pasar por ella.

AIM: *¿Un modelo universal y universalizado?*

RL: Sí como un modelo de mercado, un modelo de técnica, lo cierto es que eso está en marcha y eso triunfó. Si no, mira a Fukuyama. Ese modelo que hace de lo singular un universal. Es el producto específico de una cultura, pero que no es para toda la cultura. Y eso es un triunfo de Occidente, un triunfo indiscutible de una cultura del *planeta americano*, de una manera de vivir. Triunfó e impuso esas categorías estéticas, éticas, al resto de la humanidad. En principio, ha sido un modelo triunfante, sin eufemismo y, por ser un modelo triunfante, es que desde él se puede hablar con este desparpajo de la democracia, de la técnica, de la libertad como si esto fuera un universal. Pero los que no somos tan ingenuos no nos calamos ese discurso. Pero reconocemos que en términos de la hegemonía cultural, tiene un efecto hegemónico como pensamiento único, como forma de institucionalización forzada, como planificación de una manera de producir, una manera de vestir, de comer. Mal que bien, Mc Donalds representa la metáfora más globalizada de Occidente en el mundo.

A eso se refiere Ignacio Ramonet en una reseña que transcribió recientemente *El Nacional.* Es una hegemonía en todos los sentidos, y que la gente lo asume como si fuera lo normal, sin quejarse. ¡Qué curioso, el dominio militar, económico, tecnológico, no hay te-

rreno alguno donde no exista una hegemonía avasallante y el mundo lo celebra y lo festeja! ¡Qué curioso, esa pequeña ironía de que se haya impuesto un pensamiento único no por casualidad! No fue una astucia de la academia americana que nos la ha impuesto. Es, justamente, un pensamiento único que se impone por la fuerza de una experiencia histórica muy bien instalada de esto que llamábamos hace rato, el triunfo de Occidente sobre buena parte del globo terráqueo.

Entonces partamos de reconocer que, de alguna forma, hay un planeta americano. Esta lógica de una civilización post-capitalista fue impuesta de una forma avasallante en casi todos los escenarios donde antes, por lo menos, había una disputa, una disputa más o menos inquietante. Hoy día, salvo la tercera vía que nace y languidece con una gran velocidad, no hay a la vista una resistencia que nos haga pensar que hay una contracultura, una contracorriente de tal envergadura que ponga en jaque a esta cultura globalizante del planeta americano. De allí, que Fukuyama celebre el fin de la historia con gran entusiasmo y, como acto final, como caída, se acabó, se acabó el teatro, pasemos a otra cosa. Ese es el sentido de su idea del fin de la historia. No es una pura ilusión de Fukuyama, está celebrando en verdad un triunfo, que es reversible, que no es completo, porque hay fermentos de una cosa que estallará. Eso viene después. Por ahora, Occidente ha ganado esta batalla, no la guerra tal vez, pero está batalla la está ganando en varios escenarios donde antes estaba realmente en dificultades, incluso para ocupar la mitad del terreno del campo de batalla. Ese es un diagnóstico realista que nos coloca entonces en, y a partir de ¿y si nos echamos a dormir? ¿y si estamos derrotados y pasamos a otra cosa? o refrescamos el modo de impugnar, contestar este supermodelo de civilización que, estando radicalmente en crisis, se impone en el globo terráqueo. ¡Qué paradoja!

EM: *En sus trabajos mas recientes, cuando desmonta el concepto de democracia, hace referencia a la necesidad de una teoría crítica radical sobre la democracia y señala la necesidad que tiene el intelectual latinoamericano de enfrentarse a esa realidad, de comprometerse políticamente, de oír las campanas de la calle para poder construir efectivamente sobre la base de ese ideal. Entonces, no sé como la quiere asumir, si conceptualizarla, si definirla, si idealizarla pero dígame, ¿cuál es su propuesta?*

RL: Es difícil no esquematizar. Hay presupuestos que si no se persiste en ellos quedan como un esquema vacío. Lo que yo propongo, junto con una tradición intelectual que se reconoce claramente por sus antecedentes visibles, una Escuela de Frankfurt, todo el pensamiento crítico occidental, gente como Michel Foucault, son nombres que ilustran un poco por donde anda lo que quiero comentar. Es, justamente, una noción de sociedad o de socialidad fundado en otro *contrato social*. De tal manera que no son ideales: ya está ocurriendo en términos reales en las sociedades del norte. Son experiencias en las cuales la gente se junta o se asocia, la gente se agrega, empáticamente, *proxémicamente*, sin ningún criterio de ciudadanía, de libertad, de derecho, que son los máximos y mimados valores de una democracia, lo más idealizable digamos, donde izquierda y derecha estén de acuerdo: libertad, derechos, etc.

Entonces yo diría que en el extremo opuesto de la idea moderna de democracia, de libertad, de ciudadanía, cabe justamente una noción del hombre, de la experiencia que solamente puede ser pensada contra la modernidad, contra el contrato social moderno, contra la gran seguridad moderna, su Estado, sus ciudadanos, sus derechos y su libertad. Esta idea de

comunitarismo más ingenuo hasta esta idea de socialidad empática, sociedad tribal, de sociedad *proxémica,* de lógica de sentir juntos, toda esta nomenclatura moderna que se nos propone.

A mí me parece que, independientemente de todo lo que uno puede transigir y transar coyunturalmente en un país, vamos a pensar como si estuviésemos en Tokio o en Paris, en Caracas o Nueva York, a mí me parece que si se trata de pensar en una idea de sociedad, en una idea de comunidad, en una idea de socialidad, que no esté amarrada de antemano a ninguna lógica establecida, justamente el punto de inflexión de esta reflexión tiene que ser no dejarse amarrar, localizar por democracia, por libertad, por derecho, por ciudadanía y pensar estos conceptos hasta romperlos y repensarlos de retorno a ver que nos dicen, vistos de allá para acá. No visto desde ellos mismo de su estiramiento, hasta ver dónde llegan, sino al revés: romperlos y mirarlos de allá para acá a ver si es verdad que hay libertad, democracia, ciudadanía, si nos da una idea de otro tipo de socialidad, otro tipo de racionalidad. Ya la gente no funda su agregación en nombre de la lógica instrumental de los derechos con los cuales sobrevive, del derecho al trabajo, etc. Estamos en una sociedad donde el trabajo está a punto de extinguirse, en una sociedad donde el concepto de libertad formal ha sido expandido al extremo de que será irreconocible, a partir de un cierto estallido de la propia noción de libertad por la vía de las reformas tecnológicas.

En una sociedad donde la Comunicación, refunda toda la vía de relación social me parece que se sigue pensando en democracia, libertad, en clave de una democracia en avanzada, o de una democracia radical como dice Habermas. Me parece que ésa es una limitación. Yo preferiría hacer estallar esos conceptos y no es ninguna proposición digamos para vivirla, no es una proposición política para accionar.

Si me preguntas qué hacemos para accionar ahora, te doy una respuesta para ese ahora, pero en este momento no puedo hablarte de mañana en nuestro país. Pero no sé si lo que te digo tendría traducción para mañana. En síntesis, yo no estoy proponiendo otro concepto de democracia, tal vez la propia democracia no quepa, no sé como llamar eso, servirá la palabra democracia para nombrar el modo como negociamos -porque hay que negociar siempre- nuestra convivencia, porque no estamos en una sociedad de ángeles donde todos somos buenos y andamos por la vida sin mediaciones. Siempre habrá que negociar, siempre habrá que transar, siempre habrá que disputar y el conflicto me parece que es el nervio de toda la vida social. Cómo se construye una sociedad, cuando está fundada en la lógica, los valores, las reglas, de un contrato social donde la ciudadanía, los derechos, son el regulador que permite que la gente sobreviva porque hay derechos, hay coerción. Yo creo que no es una improvisación digamos mental, de una ilusión personal, de una fantasía construida sobre la marcha. Yo creo que es un pensamiento que está en camino, como para hacer de esto una agenda que puede incluso rebotar, accionar en forma de propuestas alternativas en varios terrenos, en el estético, en el de la acción directa, en el de la organización social. Por tanto, la palabra democracia, cualquier concepto de democracia, el más avanzado me serviría, nos serviría como una mediación momentánea, coyuntural, para lidiar con procesos reales. Aconsejaría, por ejemplo, defender esa democracia frente a una dictadura si así fuera, o una democracia más avanzada respecto a una más atrasada.

EM: Y *en esos caminos de construir esa otra socialidad, ¿qué piensa del trabajo que ha hecho Habermas con su teoría, o sea, la democracia como teoría del discurso? ¿piensa que es un aporte importante?*

RL: Sí, es un aporte con el cual hay que contar porque sería tonto pensar que todo lo que ha dicho Habermas va por el camino contrario a lo que estoy diciendo. Tampoco está en el mismo camino, pero me parece que en buena medida yo partiría de una alta proporción de lo que él pudiera haber aportado. Yo incluso en el mes de agosto (de 1999) consulté mucho con los constituyentes, para venderles la idea de Habermas en *La inclusión del otro*. Un libro excelente, justamente por el debate constitucional, todo el problema del Estado, donde habla puntualmente de todo ese debate que se estaba dando alrededor de la Constitución. Y no era para copiarlo, era para iluminar un poco los trasfondos de muchos de esos debates que daban lugar justamente a leyes, artículos. Esto para ilustrar cuánto valor en lo personal, en muchos terrenos, en muchos ámbitos, tienen aportes de pensadores como Habermas. Y justamente, con tesis como ésa, podemos caminar juntos. Obviamente, si uno profundiza y le pone una lupa, se da cuenta de que, más allá de esto que comento, probablemente se abra una brecha de una distancia que luego tal vez sea irreconciliable. Eso es normal, pero tampoco por eso hay que apartarse de ello. En principio digo que mi reacción inicial frente a tu pregunta es que hay recuperar con toda objetividad, y con toda tranquilidad, los aportes que en muchos terrenos ha hecho Habermas en toda su trayectoria, específicamente en el campo político. Creo que sería una tontería descalificar todo lo que Habermas ha hecho como si eso fuera prescindible. No es para nada prescindible: forma parte del patrimonio intelectual de buena parte del pensamiento filosófico-sociológico en este momento. Hay que montarse para cabalgar otra manera de mirar. Igual pasa con la moral, hay muchos nombres como el de Habermas que, sin estar en línea recta con una onda como la mía, al hurgar en el avance de muchas de las cosas que uno está pensando hoy día, hay deudas muy grandes con Habermas, con Edgar Morin, con Michel Foucault, y con tanta otra gente. ¿Cuál es el tamaño de esa deuda? ¿Cuáles son exactamente los conceptos que han sido tomados de ellos? ¿Cuáles son los aportes puntuales? Sería cuestión de otro tipo de análisis; pero, en principio, yo diría que con Habermas hay que contar para pensar en una sociedad radicalmente distinta incluso con la cual él no estaría muy de acuerdo.